



WITTGENSTEIN OG RELIGIØSE PROPOSISJONERS NØDVENDIGHET

En studie av forholdet mellom språk, nødvendighet og
virkelighet med utgangspunkt i wittgensteiniansk religionsfilosofi

Andreas Johan Saugstad

Mastergradsoppgave ved Filosofisk Institutt
Universitetet i Oslo, våren 2007

”...vi tar hver tanke til fange under lydigheten mot Kristus.” (2. Kor. 10:5)

S.D.G.

Forord.

Det har vært givende å arbeide med denne oppgaven. Oppgaven faller inn under feltet religionsfilosofi. Det dreier seg om noen av de dypeste spørsmålene i menneskets eksistens. Selv har jeg et kristent utgangspunkt, derfor har jeg valgt et sitat fra Paulus som motto for oppgaven.

Jeg vil takke dem som har hjulpet meg: Takk til min veileder Frode Bjørdal for gode kommentarer og støtte. Takk også til Studiekonsulent Øystein Skar for oppmuntring og støtte. Foreldrene mine, Anne-Margete og Ola Didrik Saugstad og min søster Maria har også vært gode støtter. Deretter går takken til mine medstudenter; David Undersrud, Narve Strand, Tor Martin Møller, Helge Skirbekk og Fredrik Drevon. Takk også til Berek Qinah Smith og Emeth Hesed Smith for oppmuntring underveis.

Andreas Johan Saugstad
Oslo, 2007

Forside:

Ikon: Christ the Bridegroom. Greek Orthodox Archdiocese of America.

http://www.goarch.org/en/resources/clipart/icondetail.asp?i=79&c=Christ&r=IC_Nymphios

Innhold

I. Innledning	4
1. Wittgensteins forhold til religion	4
2. Religion i den tidlige og sene filosofien	5
II. Senfilosofien og religiøs nødvendighet	9
1. Religiøs nødvendighet i den kristne tradisjonen	9
2. Wittgenstein og den kristne tradisjonen – manifestert i Augustin	11
3. <i>On Certainty</i> og religiøs tro	14
4. Wittgensteins anti-intellektualistiske syn på religion	20
5. Religiøse proposisjoner er grammatikalske proposisjoner	25
6. Religiøse proposisjoner i lys av <i>Remarks on Frazer's Golden Bough</i>	28
7. Wittgenstein og Braithwaite	31
8. Religiøse proposisjoner og biologisk betingete uttrykk	34
III. Religiøse proposisjoner og metafysisk realitet	38
1. Innledning til problemet	38
2. Den augustinske språkmodellen	40
3. Wittgensteins alternativ til det augustinske språkbildet: Vekten på atferdsteknikker og praksis	44
4. Normativitet og religiøst språk	46
5. Wittgensteins syn på forståelse og problemet med det religiøse språkets fenomenologi	52
6. Wittgenstein og Bultmann	62
7. Behovet for religionsfilosofisk realisme: John Searles kritikk	63
8. Oppsummerende bemerkninger	65
IV. En alternativ modell: Avsluttende refleksjoner og et forsøk på å anvende tanken om <i>a posteriori</i> nødvendig sannhet i religionsfilosofi	67
1. Alternativ modell	67
2. Kritikk av wittgensteinianerne	68
3. Det kristne rasjonalitetsideal	70
4. En alternativ modell for nødvendighet	78
V. Epilog: En eksistensiell refleksjon	85
Litteratur	88
Sammendrag	90

"I am not a religious man, but I cannot help seeing every problem from a religious point of view" (Wittgenstein)

I. INNLEDNING

1. Wittgensteins forhold til religion

Wittgenstein blir ofte oppfattet som religionens venn. I en samtale med sin venn Maurice Drury sa han: "I am not a religious man, but I cannot help seeing every problem from a religious point of view."¹ Han sa at "Christianity is the only sure way to happiness".² Han sa også at dersom Kristus bare var en lærer som alle andre, og ikke stod opp fra de døde, da er vi som foreldreløse barn, og henvist til vår egen visdom og spekulasjon.³ Wittgenstein var vel kjent med religiøse problemstillinger.⁴ I *Culture and Value* finner vi en god del bemerkninger om kristendommen. I disse bemerkningene kommenterer han liknelsene i Det nye testamente, Paulus' doktrine om utvelgelse, Johannes av Korset og Karl Barth.

Wittgenstein så alvoret i det religiøse. Han siterer i *Culture and Value* Kierkegaard som skriver at hvis kristendom var så enkelt og koselig, hvorfor ville Gud ha beveget himmel og jord i Skriften, og truet med evig straff?⁵ Wittgenstein tok Kierkegaards kommentarer alvorlig – det følger en diskusjon om hvorfor Gud da ifølge Wittgenstein ikke har gjort Skriften klarere. Samtidig er det klart at Wittgenstein neppe var en ortodoks kristen. Det vet vi av flere bemerkninger i hans posthumt utgitte forfatterskap (se f.eks. *Culture and Value* 35e, *Culture and Value* 38e), og biografiske opplysninger.⁶

Likevel må det påpekes at det kan være et sterkt religiøst aspekt ved Wittgensteins tenkning. Georg Henrik von Wright hevdet at Wittgenstein ikke var kristen i noen triviell betydning av ordet. Men Wittgenstein var likevel ingen typisk hedning som

¹ Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein" s. 79. Sitert i Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, s. 126..

² Wittgenstein, sitert i Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius* s. 122.

³ Wittgenstein, *Culture and Value*, s. 38e

⁴ Allerede fra skoledagene hadde nok Wittgenstein kjennskap til katolsk teologi og naturlig teologi. Se Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, s. 192. Wittgenstein ble som kjent oppdratt i en katolsk familie, og han hadde ifølge Kerr som lærer en prest som senere ble biskop, som må ha innført ham i forholdsvis ortodokse teologiske synspukter. En liberal prest ville neppe blitt biskop på denne tiden. Men von Wright har påpekt at Wittgenstein ikke hadde kristen tro, og vi vet at Wittgensteins forhold til katolisismen er uortodokst og problematisk.

⁵ Wittgenstein, *Op.cit.* s. 36e.

⁶ Se Monk, *Op.cit.* s. 571-574, s. 579-80. Wittgenstein skrev i *Culture and Value* at det er forskjeller mellom evangeliene og Paulus. Men han trakk dette tilbake. Se Monk, *Op.cit.* s. 541.

hans lærer Bertrand Russell.⁷ At Wittgenstein leste en god del teologisk litteratur får vi vite av Fergus Kerr i boken *Theology after Wittgenstein*. Kerr reiser spørsmålet om hvor mange som egentlig har forstått den religiøse siden ved *Philosophical Investigations*. Min tanke i denne avhandlingen er nettopp at det religiøse er underliggende for mye av Wittgensteins senfilosofi. Det er delte meninger om hvilken posisjon religion innehar i Wittgensteins senfilosofi. Mens Hans-Johann Glock hevder at religion ikke innehar noen sentrale rolle i Wittgensteins senfilosofi, legger Fergus Kerr vekt på Wittgensteins uttalelse til Drury om at han så alt fra et religiøst ståsted og mener at "det kan finnes uante teologiske dybder i Wittgensteins filosofi". Kerr hevder at ingen stor filosof siden Nietzsche (med et mulig moteksempel i Heidegger) er like mye preget av det teologiske som Wittgenstein.⁸ Kerr mener at hele Wittgensteins forfatterskap er preget av det religiøse.

2. Religion i den tidlige og sene filosofien

Da den unge Wittgenstein var på skipet *Goplana* under 1. verdenskrig, fikk han på et tidspunkt tak i Tolstojs *Kort fremstilling av evangeliet*, og dette påvirket ham enormt. Wittgenstein var så fascinert av Tolstojs bok at han gikk med denne boken konstant under armen en periode. Derfor fikk religion en plass i budskapet til forfatteren av *Tractatus*. Allerede i forordet til *Tractatus* skriver Wittgenstein: "The whole sense of the book might be summed up in the following words: what can be said at all can be said clearly and what we cannot talk about we must pass over in silence"⁹ Det sentrale temaet i *Tractatus*, dvs den skrevne delen av verket, er forholdet mellom språk, logikk og virkelighet. Wittgenstein hevder at språkets logiske struktur er et speilbilde av verden, slik at når elementær-setninger knyttes sammen ved hjelp av logiske konstanter, så har denne strukturen en parallell i den empiriske virkelighet. Fordi språket er et bilde på virkeligheten, får dette konsekvenser for synet på religion – religion er *das Mystische*. Verden er alt som er tilfelle, men Gud er ikke en del av verden. Gud er utenfor verden, og følgelig utenfor den empiriske virkelighet som språket avbilder. I *Tractatus* 7 skriver altså Wittgenstein: "What we cannot speak about we must pass over in silence." Religion tilhører dette domenet. I den tidlige

⁷ Wittgenstein skal en gang like etter første verdenskrig ha skjelt ut Bertrand Russell for at han ikke var religiøs. Se Monk, Op.cit. s. 210-211. Det Monk dokumenterer i sin biografi er at Wittgenstein tok en religiøs vending i forbindelse med lesningen av Tolstoj og distanserte seg kraftig fra Russells holdninger til religion og etikk.

⁸ Fergus Kerr, Ibid. s. 151.

⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, forord.

fasen kan Wittgenstein minne om Rudolf Otto som også hevder at det viktigste ved religion er det som ikke sies. Rudolf Otto skilte imidlertid til forskjell fra den tidlige Wittgenstein, mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle i religion, men hevder at det viktigste er det ikke-rasjonelle.¹⁰ For den tidlige Wittgenstein synes fenomenet religion som totalitet å være noe som har å gjøre med uutsigelighet, og dersom man forsøksvis skal prøve å kommunisere noe i denne retning må det skje gjennom en kierkegaardsk indirekte meddelelse.

I forelesningen om etikk i 1929 skrev Wittgenstein: "My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk about Ethics or Religion was to run against the boundaries of language"¹¹ Som vi skal se, synes Wittgenstein å forlate dette synet når senfilosofien utvikles mer detaljert. For i *Philosophical Investigations* (PU) knyttes teologi, læren eller talen om Gud, til grammatikk (PU 373), dvs til våre konstitutive regler for språk og rasjonalitet. I *On Certainty* (OC) og bemerkningene om Frazers *Golden Bough* knyttes religion til livsform og kulturelt betingete handlingsmønstre som grunnlag for rasjonalitet. Om vi skal tolke oppfordringen til den tidlige Wittgenstein om å tie helt bokstavelig er vel heller tvilsomt, ettersom Wittgenstein var inspirert av Tolstojs verker om religion og tross alt leste religiøse skrifter, altså en språklig formidling av synspunkter på religion.¹² Men uansett synes Wittgenstein å ha forlatt det tractarianske synet om uutsigelighet i senfilosofien.

I sen-filosofien endres bildet av språket. Primært går dette skiftet ut på at språk ikke lenger anses som et bilde, men som en aktivitet eller en serie med aktiviteter. Ved å innføre begrepet "språkspill" (PU 7) ønsket Wittgenstein å knytte språk til aktivitet. I paragraf 23 i *Philosophical Investigations* understreker Wittgenstein dette poenget: "Here the term "language-game" is meant to bring into prominence the fact that the *speaking* of language is part of an activity, or of a form of life." (PU 23) Videre i *Philosophical Investigations* skriver Wittgenstein: "To obey a rule, to make a report, to

¹⁰ Otto gjør en feil som Wittgenstein i mindre grad gjør. Han forsøker å si en masse om det som ifølge hans egen teori egentlig ikke kan sies noe om. Dette poenget har jeg fra Thomas McPherson i *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*.

¹¹ Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", s. 44

¹² Tolstoj kommuniserte sine synspunkter på religion gjennom det han skrev, men la liten vekt på dogmer og rasjonalitet. Wittgensteins syn på religion i *Tractatus* kan sammenliknes med Kierkegaards begrep om indirekte meddelelse.

give an order, to play a game of chess, are *customs* (uses, institutions). To understand a sentence means to understand a language. To understand a language is to be master of a technique." (PU 199) Språk forstås da som en atferd som knytter seg til en rekke andre atferder som er konstituerende for en livsform. Fortsatt kan Wittgenstein forstås som positiv til religion. Vi ser for eksempel av bemerkningene om Frazer at Wittgenstein kan synes å gi rom for og kanskje på filosofisk grunnlag å forsøke å etablere en respekt både kristendom og kulturer som av mange europeere blir regnet som primitive. Vi vet en del om Wittgensteins liv, og fordi hans filosofi er såpass dunkel formulert i bemerkninger, er det svært fruktbart, eller kanskje egentlig en nødvendighet, å fortolke Wittgenstein i lys av det vi ellers vet om ham. Vi vet for eksempel at: at han holdt forelesninger om religion (rundt 1938).

Etter at Wittgenstein kom tilbake til Cambridge i 1929 for å drive med filosofi, vet vi at han jobbet på Trinity College. Det er vanskelig å se hvordan man kan gå ut og inn av en så vakker kristen bygning, uten å bli påvirket av det. Man må også anta det at Wittgensteins nære venner Anscombe og Smythies (som nevnes i Monks Wittgenstein-biografi) og deres katolisisme, samt Drurys ønske om å bli prest, kan ha influert ham. Vi vet også at Wittgenstein ønsket å bosette seg i Russland, og må også anta at det kan ha hatt noe å gjøre med den ortodokse kirke.

Wittgensteins forelesninger om religion og referanse til religion i PU (373) og OC (239), kan tolkes som et resultat av denne tenkerens positive interesse for det kristendommen. På basis av Wittgensteins samtale med Drury, sitert som motto for denne avhandlingen, er det ikke umulig å tolke Wittgenstein i *On Certainty* som en tenker som opererer med en underliggende tanke om å ville demonstrere at religion kan forsvares utifra bestemte epistemologiske betraktninger. Men nå på en annen måte. Religion tilhører ikke nå det utsigelige eller det mystiske. Fordi Wittgenstein i senfilosofien åpner for en rekke former for bruksområder for språk, åpner han også for religiøst språk. Språket kan således gi rom for religion og det religiøse. Det religiøse kan bli satt ord på.¹³

¹³ Den sene Wittgenstein vektlegger at religion er knyttet til språket. Den dialektiske teologi vektla problemet med å tale om Gud, og det kan derfor være interessant å komme med en bemerkning om forholdet mellom Wittgenstein og Karl Barth. Wittgensteins syn på språket som grunnleggende og bemerkningen "grammatikk som teologi" synes å stå i en kontrast til Barth. Ifølge Barth er Gud *das ganz Andere* -det er en kvalitativ differens mellom Gud og menneske. Wittgenstein, på den andre siden, vektlegger at de menneskelige praksisene gir tilgang til autentisk religiøsitet. Men dette står i motsetning til Barths syn på kristendommen. Ifølge Barth er kristendommen noe det naturlige mennesket står uten midler til å erkjenne. Barth avviser for

I teologien skiller man mellom *apofatisk teologi* og *katafatisk teologi*. Apofatisk teologi er knyttet til det som ikke kan formuleres ved hjelp av språk, for eksempel er apofatiske teologi knyttet til ordløs bønn. Dionysos (også kalt Pseudo- Dionysos) eksempelvis, definerte den katafatisk og symbolske teologien som teologien som taler om Gud, og han snakker om den apofatiske mystikken som den "der en er henvist til stillhet i det religiøse".¹⁴ På tross av visse begrensninger mht paralleller mellom mystikerne og Wittgensteins syn, bl.a. fordi mystikerne hevdet at religiøst språk er affirmativt, er det opplagt en likhet her. Min tese er altså at mens Wittgenstein i den tidlige fasen knyttet religion til det uutsigelige, ser vi av for eksempel PU 373 at han i den senere fasen knytter religion til språk – *religionsfilosofisk språkspillsfilosofi*.

I *Tractatus* er teologien henvist til det apofatiske, noe som kommer til kjenne gjennom forordet og den siste paragrafen i boken (*Tractatus* 7). Wittgenstein kan dermed bli plassert i en mystisk tradisjon som vi finner hos Dionysios og noen kristne mystikere (noe vi også finner hos Paulus, 2. Kor. 12:4):¹⁵ Det viktigste er *das Mystische* og dette kan ikke sies –det kan bare vises. Men i senfilosofien får religionen en ganske annen posisjon. Religion blir nå knyttet til religiøse språkspill og aktiviteter, og dermed kan teologien bli katafatisk, i den forstand at den blir meningsfull å ytre. Fordi Wittgenstein i senfilosofien operer med et ganske annet syn på mening enn i *Tractatus*, blir det rom for mening også i andre kontekster enn der hvor språk anses som referende til en fysisk virkelighet. I senfilosofien blir altså religion og språk ikke ansett som motsetninger. Dette åpner også for et nytt syn på nødvendighet til religiøse setningers status. For den kristne mystikeren kan det finnes en nødvendighet i Guds vesen, men så lenge dette gjelder det mystiske domenet eller hva Wittgenstein kalte "det høyere" (jf TLP 6.42, 6.432) kan aldri denne nødvendigheten bli epistemologisk eller ihvertfall ikke språklig artikulert.

eksempel naturlig teologi. Dette gjør også Wittgenstein, men hevder samtidig at grammatikken -altså menneskelige kjente erkjennelsesformer fremstår som midler til å kunne gripe religionens sanne innhold. Her synes Barth å kunne problematisere den wittgensteinianske tankegangen.

¹⁴ Se Louth, *The Origins of The Christian Mystical Tradition* s. 165.

¹⁵ For en redegjørelse for kristen mystikk, se Louth Ibid.

II. SENFILOSOFIEN OG RELIGIØS NØDVENDIGHET

1. Religiøs nødvendighet i den kristne tradisjonen

Selv om familien Wittgenstein egentlig var jødisk, konverterte foreldrene til kristendommen. Wittgenstein fikk en katolsk dåp og ble som ung konfrontert med katolsk lære og naturlig teologi. Fergus Kerr mener at Wittgenstein fikk en opplæring i en noe utvannet, men likevel neo-skolastisk teologi i Wien,¹⁶ og ettersom Wittgenstein bodde så mye av sitt liv i Cambridge som alltid har hatt et betydelig teologisk fakultet, skal det alt i alt mye til for at han ikke har plukket opp rimelig mye kristen teologi og filosofi. Det *kan* derfor tenkes at de religiøse aspektene ved Wittgensteins tenkning er utformet med klare referanser til den kristne tradisjonen, og for å plassere Wittgenstein i kontekst skal jeg forsøke å plassere ham i relasjon til denne tradisjonen. Men jeg kan allerede nå nevne at jeg gjennom analytiske argumenter vil forsøke å forsvare en augustinsk modell for nødvendighet, som jeg mener er mer adekvat enn den vi finner hos Wittgenstein.

Jeg tror alle de klassiske kristne tenkerne som Augustin, Gregory Palamas, Anselm av Canterbury og Thomas Aquinas trodde på nødvendighet som en egenskap ved sanne religiøse proposisjoner.¹⁷ Når Thomas Aquinas vektlegger sine fem veier,¹⁸ dreier det seg om argumenter som med nødvendighet må aksepteres.

Middelalderens syn på intellektet er slik at man i mye større grad enn i det tyvende og enogtyvende århundre trodde på en universell fornuft og at de argumenter som viser seg å være gyldige må aksepteres av alle. I moderne religionsfilosofi er dette utfordret av W.A. Alston, Plantinga og wittgensteinianerne. Hvis vi tar et tilbakeblikk til middelalderen og ser på Anselm av Canterburys ontologisk argument, vil vi finne forestillingen om en universell rasjonalitet godt synlig i argumentet. Anselm står fjernt fra moderne språkfilosofiske diskusjoner som vil relativisere språkbruk, mening og rasjonalitet. Jeg tror vi gjør rett i å si at Thomas er en bærer og representerer en

¹⁶ Kerr, Op.cit. s. 193. Kerr mener at Wittgenstein fikk en standard-opplæring i kristen apologetikk.

¹⁷ Den kristne filosofien deler seg i en aristotelisk og en platonsk gren. Jeg skal her ikke fokusere så mye på aristotelikere og skolastikere, og komplekse interne kirkehistorisk relevante distinksjoner vedrørende religiøse begreper (som f.eks. Thomas Aquinas' teori om analogier eller andre skolastikere). I dette essayet vil jeg vektlegge den platonske utfordringen, fordi jeg mener den klartest blottlegger svakheter i den wittgensteinianske religionsfilosofien. Det betyr imidlertid ikke at det kan finnes mange likheter mellom Augustins og Thomas Aquinas' syn på metafysisk nødvendighet og vår mulighet for å erkjenne disse sannhetene. Som jeg senere skal komme inn på, representerer Wittgenstein en slags videreføring av Kants doktrine av syntetisk a priori dommer. Kants doktrine fordømmes i *Catholic Encyclopedia*, se artikkelen om "Necessity".

videreføring av dette elementet hos Anselm. Det thomistiske rasjonalitetsbegrepet står i kontrast til det vi finner hos Wittgenstein. Mens Wittgenstein mener at det ikke kan finnes ulike livsformer som konstituerer ulike former for rasjonalitet, synes Thomas å følge det teologiske poenget at mennesket er skapt i Guds bilde (Gen. 1:26-27), og som aristotelisk filosof vektlegger han de universelle fornuftsmekanismene abstraksjon og induksjon. Thomas synes å vektlegge at selv om en dom er subjekt-avhengig, mens den ytre verden er subjekt-uavhengig og objektiv, er det mulig for intellektet å eksistere i korrespondanse med den ytre virkelighet. Derfor skriver Thomas: "*Veritas logica est adaequatio intellectus et rei.*"¹⁸ Thomas vektlegger en korrespondanse mellom intellekt og domsfellelse på den ene siden, og den ytre virkelighet på den andre. Sannhet og korrekt domsfellelse over verden er altså betinget av språkets relasjon til virkeligheten og evnen vi har til å representere den ekstralingvistiske metafysiske virkelighet.²⁰

Vekten på religiøse setningers nødvendige status kan imidlertid kanskje mest opplagt attribueres til de kristne platonikerne, ettersom de var tilhengere av en filosofisk posisjon som var utarbeidet som et eksplisitt svar til Heraklits filosofi om kontingens (*panta rei*). I Platons filosofi var mye av motivasjonen bak idelæren å kunne gi et svar til Heraklit.²¹ Heraklit hevdet at alt flyter, og reiste et fundamentalt metafysisk og epistemologisk spørsmål mht muligheten for faste holdepunkter. Platon forsøkte å løse dette problemet ved å innføre idelæren, og denne ble raskt omdøpt av kirkefedrene til kristen metafysikk, hvor Gud ble ansett for å være det epistemologiske og metafysiske fikseringspunkt som mennesket trenger. De teologiske dogmene ble formulert i et filosofisk språk, og forstått som sannheter om den type evige realitet som platonikerne uavhengig av kristendommen hadde talt om. Fordi teologiske sannheter stammer direkte fra Gud og gjelder i evighet, vil de kunne gi mennesket et fast holdepunkt. Derfor er dette også tilstede i den klassiske

¹⁸ Thomas, *Summa Theologica* s. 12-13.

¹⁹ Thomas, *Summa Theologica* I:21:2. Sitert i *Catholic Encyclopedia* artikkelen om "Truth" se II. "Logical Truth".

²⁰ Man skal derfor ikke underslå likheter mellom Thomas Aquinas' vekt på korrespondanse mellom intellekt og verden, og billedteorien i *Tractatus*. På mange måter representerer *Tractatus* en type tankegang som har manifestert seg på mange ulike måter i ulike kontekster i den europeiske filosofi-historien.

²¹ R.M. Hare skriver: "Heraclitus of Ephesus, quite near Miletus, with whose more extreme disciple Cratylus Plato associated during his stay in Athens. Perhaps because of Cratylus, Plato treats Heraclitus as emphasising the diversity and changeability of the Many at the expense of the One; for Plato, Heraclitus is the archetypal believer in universal flux, who thinks that the utterly unstable manifold of phenomena that our senses purvey is all there is." (Hare, *Plato* s. 12)

skolastikken: i Anselm av Canterburys klassiske verk *Cur Deus Homo* forsøker forfatteren å bevise den nødvendige sannheten i Kristi forsoningsverk gjennom metoder i naturlig teologi, dog uten eksplisitt referanse til platonsk ontologi.

Hvilket syn hadde Wittgenstein på disse spørsmålene? Min tese er at Wittgensteins senfilosofi opplagt - eksplisitt og implisitt - gir et svar på hvorvidt og hvorfor en religiøs proposisjon gjelder med nødvendighet, foruten å si noe om hva som kjennetegner en slik proposisjon. Dette blir mulig i og med at filosofien hans utvikler seg fra å gi teologien en apofatisk status til senere å gi den en katafatisk status. Fordi senfilosofien knytter teologien til grammatikk og ikke til det uutsigelige, kan religiøse proposisjoner her ifølge Wittgenstein gjelde med nødvendighet. Thomistiske og platonske modeller for religiøs nødvendighet utfordres av Wittgenstein, som gjennom sin språkspillsfilosofi forsøker å komme opp med en ny modell for nødvendighet. Faktisk kan det virke som om undersøkelsen av religion i Wittgensteins senfilosofi er viktig for forståelsen av den sene Wittgenstein overhodet. Dette synet, og om Wittgensteins synspunkter er holdbare, skal jeg undersøke nærmere i denne oppgaven.

2. Wittgenstein og den kristne tradisjonen – manifestert i Augustin

Augustin

En av de bøkene som kanskje påvirket Wittgenstein mest var Augustins *Bekjennelser*.²² I verket blir vi med Augustin på en åndelig vandring der søkenen etter Gud var det definitivt sentrale i tilværelsen. For Augustin var denne vandringen, som hos mange andre kristne mystikere, en vandring mot større opplysning (lat. *illuminatio*) og innsikt (lat. *scientia*) og det høyeste nivået som ifølge Augustin er visdom (lat. *sapientia*).²³ Augustin skrev et verk (*The Teacher*) der han forklarer hvordan man kan få innsikt i religiøse sannheter. Augustin skrev for eksempel at språket uttrykker sannheter som vi oppfatter direkte gjennom det indre lys av

²² Se Monk, Op.cit. s. 282 som skriver at Wittgenstein kanskje anså *Bekjennelser* som "the most serious book ever written."

²³ I *De Doctrina Christiana* taler Augustin om det kristne livet som en stige med syv trinn. Det første nivået er frykten for Gud, det neste nivået er fromhet (pietas), det tredje nivået er kunnskap (scientia), fjerde trinn er sjelsstyrke (mot), det femte trinnet er nåden som får oss til å elske vår neste. Etter det kommer det sjette trinnet som innebærer at sjelen er fylt med kjærlighet til ens fiender, og det syvende trinnet er vidsom (sapientia). (Se Louth, *Discerning the Mystery* s. 82). Når sjelen når det øverste nivået, er den opplyst av den guddommelige innsikt. Louth skriver om Augustin at han tok utgangspunkt i Ordspråkene "Å frykte Gud er begynnelsen på visdom". De syv trinnen begynner med guds frykt og ender med visdom.

sannhet. Augustin aksepterte den neo-platonske ideen om at det åndelige var mer virkelig enn det fysiske. Sann og ekte kunnskap finnes bare i relasjon til åndelige realiteter, det vil si den Treenige Gud. Man kan ikke få ekte kunnskap gjennom sansene. Ekte kunnskap kommer bare gjennom den guddommelige illuminasjon, altså ved at Gud opplyser mennesket.²⁴ Augustin brukte ikke begrepet a priori sannhet, en term som for alvor kom inn i filosofien med Kant. Men det er klart at Augustin ønsker å si noe om nødvendighet: Nødvendighet tilhører for Augustin det som ikke har å gjøre med den fysiske og sansbare verden. Augustin kan på mange måter ses på som et ekko av Platon. Kun religion, og spesifikt kristendommen kan gi innsikt i nødvendig sannhet. Nødvendighet er for Augustin noe som tilhører troens område, dvs de viktigste sannhetene er de som først må tros og senere kan vites i kraft av den guddommelige illuminasjon. Som Copleston i sin filosofi-historie understreker, er nødvendighet et viktig spørsmål for Augustin.²⁵ Augustin tenker seg at vi ikke kan ha nødvendig kunnskap om det sansbare og forgjengelige, for det som møter oss i sansningen er kontingente objekter, dvs det som har oppstått på et bestemt tidspunkt og som en gang vil opphøre å eksistere (det gjelder ikke menneskets sjelelige og åndelige side). Skal noe gjelde med nødvendighet må det ha sitt opphav i Gud, som er evig, nødvendig og uforanderlig.

Wittgenstein og Augustin

Det finnes imidlertid noen interessante paralleller mellom Augustin og Wittgenstein. Som hos Augustin synes det som om Wittgenstein ønsket å rydde vei for en slags religiøs nødvendighet. Om Wittgenstein var en slags mystiker var han det på en annen måte enn Augustin som hevdet at han hadde fått mange av sine innsikter ved Guds direkte inngripen i hans intellekt. Men Wittgenstein aksepterte ikke det neo-platonske paradigmet som Augustin opererte innenfor. Mens Augustin fant sitt epistemologiske og eksistensielle fikseringspunkt i Gud som nødvendighet, søkte Wittgenstein dette i det dagligdagse - i det praktiske og våre faktiske språkspill.²⁶ Vi kan kanskje si at Wittgenstein er en *immanentist* i motsetning til Augustin som er en kristen metafysiker. Mens neo-platonikere som Augustin hevder at det finnes grader

²⁴ Se James Ross, "Religious Language", i Brian Davis (red.), *Philosophy of Religion*.

²⁵ Copleston, *Vol II. Medieval Philosophy*, s. 66-67.

²⁶ Se min artikkel "Wittgenstein and the Priority of Everyday Language" i *Go Inside Magazine*.
www.goinside.com

av virkelighet og at nødvendighet er knyttet til det øverste i denne virkeligheten, skriver Wittgenstein:

"What we are supplying are really remarks on the natural history of human beings; we are not contributing curiosities however, but observations that no one has doubted, but which have escaped remark only because they are always before our eyes" (*Philosophical Investigations* 415).

Wittgenstein kan altså forstås som en naturalistisk filosof, som ønsker å drive filosofi uten å konstruere metafysiske systemer, slik vi for eksempel finner dem hos Platon og platonikerne, Leibniz og Spinoza. Wittgenstein skiller seg mye fra den metafysikk-orienterte filosofiske tradisjonen vi finner i europeisk filosofi. Likevel kan hans prosjekt forstås som et liknende prosjekt til det platonisk-augustinske, men likevel det eksakt motsatte av Platons og Augustins:²⁷ Mens Platon i dialogene ønsket å bringe begrepene fra deres dagligdagse til deres metafysiske bruk, skriver Wittgenstein i undersøkelsene sine: "What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use." (PU 116). Mens Augustin ønsker å tre ut av den platonske hulen og inn i den metafysiske virkelighet av essenser,²⁸ ønsker Wittgenstein at filosofien skal være en grammatikalsk undersøkelse (PU 90), dvs en undersøkelse av vår faktisk bruk av ord. Det finnes ifølge Wittgenstein ingen metafysisk (jf Platon) eller kristen-metafysisk (jf Augustin) ideell bruk av ord som vi kan appellere til og som har en mer høyverdig status enn den faktiske. Det er ikke utenkelig at Wittgenstein har hatt platonisme i tankene under utarbeidelsen av *Philosophical Investigations*.²⁹ Wittgenstein protesterer mot en teori som sier: "Here the word, there the meaning." (PU 120). Dermed kritiserer han antikkens platonisme (Se PU 46 for en kritikk av Platons teori om språk slik den presenteres i *Theaetetus*), ikke bare Augustins referanseteori slik den presenteres i første paragraf i *Philosophical Investigations*, men også enhver teori som hevder at mening og nødvendighet er knyttet til en

²⁷ Det må her bemerkes at det finnes ulike fortolkninger av Platon. Noen, som William James, hevder at Platons ideer er begreper. Men jeg ønsker ikke her å bryte med fortolkningstradisjon og virkningshistorien i antikken, og må innrømme at jeg har liten tro på James' tolkning. Platon blir dermed for meg en filosof som motsatt av Wittgenstein ønsker å bringe begrepene fra deres dagligdagse til deres metafysiske bruk (jf PU 116).

²⁸ Augustin taler om *seminalia rationales* ("rasjonelle såkorn"), hans begrep har et stoisk opphav. Andrew Louth gjorde meg oppmerksom på dette.

²⁹ At i Wittgenstein kan ha hatt Platon i tankene da han utarbeidet sin senfilosofi finner vi hint om i *Big Typescript* (1933). Her skriver han: "Learning philosophy is really recollecting. We remember that we really used words in this way." (*Philosophical Occasions 1912-1951* s. 179)

høyerestående metafysisk realitet.³⁰ (Tenk bare på Rafaels bilde "Skolen i Athen" av Platon og Aristoteles). Enkelte norske filosofer har påpekt likhetene mellom Wittgensteins og Platons prosjekt.³¹ Den antikke platonske tradisjonen er likevel under sterk kritikk i Wittgensteins senfilosofi. Antikk platonisme i dens religiøse utgaver representerer det Wittgenstein i *Philosophical Investigations* omtaler med ordene: "The essence is hidden for us". De kristne neo-platonikerne hevder at det finnes en skjult essens korresponderende med ethvert meningsfylt og rasjonelt begrep. Med bemerkningen "Essence is expressed by grammar" (PU 371) tok Wittgenstein et oppgjør med en platonsk lære om at det var mulig å få innsikt i en sfære av metafysiske og religiøse sannheter. *Grammatikk* forteller oss hva slags objekt noe er, og gir oss ikke en innsikt eller mystisk skuen inn i reale essenser, slik Platon og hans kristne etterfølgere hadde lært.

Men Wittgenstein er likevel ikke en tenker uten religiøse motiver. (Han er en tenker uten metafysiske motiver – PU 116, PU 373, men ikke uten religiøse motiver.) Kant hevdet at han ville begrense erkjennelsen for å redde moralen. Noe av det samme finner vi hos Wittgenstein. Men Wittgenstein ønsket å begrense erkjennelsen for å redde religionen. For som vi skal se opererer også Wittgenstein med en slags nødvendighet knyttet til religion. Men i tråd med hans øvrige naturalistiske holdninger er dette et prosjekt der nødvendighet knyttes til det naturlige, ikke til det metafysiske eller overnaturlige, men til menneskets atferdsmønstre. Dette er Wittgensteins svar til de kristne tenkerne; for Wittgenstein forstås nødvendighet innenfor rammene av det immanente, uten at det trekkes inn et metafysisk skjema slik som i Augustins tenkning.

3. On Certainty og religiøs tro

Som jeg påpekte i innledningen kan man forstå den sene Wittgenstein som en tenker som aldri ga opp denne interessen for de religiøse og eksistensielle spørsmål, og at dette ligger som en understrøm i deler av hans senere tenkning.

³⁰ PU 120 kan også klart ses som en kritikk av Freges syn på *Sinn*. Se Frege, *Über Sinn und Bedeutung*.

³¹ Dette har jeg fått inntrykk av at Øyvind Rabbås og Jens Saugstad står for, altså at både Platon og Wittgenstein står for en terapeutisk tilnærming til filosofi. Men dersom det er en likhet mellom Platon og Wittgenstein, er det opplagt at Wittgensteins religionsfilosofi må kunne ses i forhold til mellom-platonisme og den kristne platonske tradisjonen som kirkefedrene representerer, dvs tenkere som Augustin, Origenes og Maximo Bekjenneren.

I *On Certainty* tar Wittgenstein primært utgangspunkt i Moore's artikler "Proof of an External World" og "A Defence of Common Sense". Moore tar utgangspunkt i at visse setninger er hevet over enhver tvil – han mener at han f.eks. vet at han har to hender, at ytterverden eksisterer osv.³² Wittgenstein hevder mot Moore at det er riktig at visse setninger er hevet over enhver tvil, men at det er galt å hevde at vi *vet* det disse setningene uttrykker. Wittgenstein synes altså å innta en bestemt posisjon mht tro og viten: det finnes noe som jeg tror, men gjennom en grammatisk undersøkelse kan filosofien vise at dette ikke er noe jeg kan sies å vite.

Dean Martin påpeker i sin artikkel om *On Certainty* og religiøs tro at Wittgensteins forelesninger om religiøs tro og andre notater (*Culture and Value*), viser at det Wittgenstein skriver om "harde" setninger eller "bottom rock" proposisjoner, også er relevante i en religionsfilosofisk sammenheng.³³

On Certainty ble skrevet fra midten av 1949 og frem til Wittgensteins død i 1951. Vi vet også at noe av det Wittgenstein ønsket helt mot slutten av sitt liv var å få snakke med en "ufilosofisk" prest.³⁴ Dermed synes det å være en sammenheng mellom det Wittgenstein skrev i *On Certainty* og det forhold han viste til religion i sitt eget liv.

Både epistemologisk og religiøst synes han å hevde at de mest grunnleggende setninger i ens verdensbilde ikke har en epistemisk eller den samme kognitive status som andre (empiriske) setninger. Man kan kanskje forstå det slik at den religiøse motivasjonen som Wittgenstein uttrykte i den nevnte viktige episoden er noe som reflekteres i det han skrev i denne perioden. Et eksempel på likheten mellom Moore's setninger som drøftes i *On Certainty* og religiøse setninger, finner vi i en kommentar fra *Culture and Value*: "If someone can believe in God with complete certainty, why not in Other Minds?" (*Culture and Value* 83e). Et viktig trekk ved disse setningene i *On Certainty* er at de ikke er umiddelbart verifiserbare eller falsifiserbare. I den såkalte elvemetaforen i *On Certainty*, en sentral del av denne samlingen av bemerkninger, forklarer Wittgenstein mye av sin epistemologiske posisjon:

"The propositions describing this world-picture might be a part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game; and the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules. It might be

³² Moores posisjon kan forstås som en form for empiristisk fundamentalisme. Men den skiller seg fra den logiske positivismes vekt på protokoll-setninger ved at den vektlegger at vi kan ta utgangspunkt ikke bare i sansedata, men en kognitiv forståelse av helt bestemte saksforhold.

³³ Martin D, *On Certainty and Religious Belief*. *Religious Studies* 1984, s 593-613

³⁴ Monk, *Op.cit.* s 573

imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid. The mythology may change back into a state of flux, the river beds of thought may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. But if someone were to say "So logic too is an empirical science" he would be wrong. Yet this is right: the same proposition may get treated at one time as something to test by experience, at another as a rule of testing." (On Certainty 95-98, se også OC 99).

Wittgenstein er her opptatt av at man tenker innenfor et bestemt verdensbilde. De grunnleggende proposisjonene i dette verdensbildet, de som uttrykker grammatikkens regler, dvs normer for representasjon, er ikke selv begrunnet. Disse setningene er ikke begrunnet eller ubegrunnet, de er grunnlaget for selve muligheten for å kunne begrunne noe og ha et epistemisk forhold til det vi møter i den ytre verden. Derfor er de en del av *mytologien* – disse setningene er ikke selv begrunnet. Disse setningene, som i andre sammenhenger (PU 251, matematikk) kalles grammatikalske, spiller en analog rolle som regler i et spill, dvs de har en *normativ status*. Som Wittgenstein-forskningen ofte påpeker, er det et viktig poeng hos den sene Wittgenstein at grammatikken er autonom.³⁵ Et annet viktig poeng her er at reglene for rasjonalitet og språklig representasjon er arbitrære, dvs de styres ikke av noen metafysiske former eller andre utenom-praksiologiske prinsipper. Grunnlaget for å felle dommer over verden er gitt ved menneskelig atferd, noe som kan variere fra kultur til kultur, og som ifølge Wittgenstein ikke er noe som eksisterer på den måten som det gjør med metafysisk nødvendighet. Noen proposisjoner har en form som gjør at de tilsynelatende er empiriske. Utifra en overflatisk betraktning av disse setningene, kan vi ifølge Wittgenstein tro at de er empiriske, men en undersøkelse av hvilke rolle de spiller i forbindelse med vår erkjennelse av verden og kunnskapservvervelse viser at dette ikke er riktig. Endel av disse setningene kaller Wittgenstein for "harde", andre steder har han brukt uttrykket *a priori* (PU 158, jf PU

³⁵ Se f.eks. Hans Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, artikkelen om grammatikkens autonomi, s 45-50

251, PR s. 129, PG s. 404).³⁶ Om en setning er hard, dvs endel av fundamentet for vår epistemologi, eller om den flyter dvs om den er empirisk, kan variere fra et tidspunkt til et annet. Wittgenstein tror altså ikke at en sann erkjennelse av verden bygger på en evig uforanderlig basis av enten protokoll-setninger eller euklidske aksiomer. Dean Martin påpeker at de lingvistiske regler som danner et grunnlag for våre tankemønstre endres over tid. Wittgenstein vektlegger kulturen og livsformen som grunnleggende for rasjonalitet, og det kan finnes mange forskjellige kulturer og livsformer (jf PU s.226). Samtidig skal vi merke oss at Wittgenstein gjør distinksjon mellom vannet og elvebredden – visse setninger kan være sanne og usanne avhengig av hvordan verden forholder seg, mens andre synes å stå mer eller mindre fast slik elvebredden gjør som leder vannet i elven på bestemte måter.³⁷

Wittgenstein benekter at logikken er en empirisk vitenskap (OC 98). Med dette hadde Wittgenstein neppe bare formal logikk i tankene; kanskje kan man projisere inn her en tanke hos Wittgenstein at det dreier seg om transcendent logikk, dvs reglene som danner mulighetsbetingelse for erkjennelse av den ytre verden. Visse setninger uttrykker betingelsene for å kunne felle dommer om den ytre verden – de danner et grunnlag for forståelse og strukturering av erfaring overhodet. Noe hardt tjener altså som grunnlaget for at vannet kan flyte på en bestemt måte; det aprioriske tjener som grunnlag for at vi kan forholde oss til den empiriske verden på en bestemt måte.

Setningers status kan endres. Men det ordinære er at man ikke verifiserer og falsifiserer sine grunnleggende proposisjoner. Disse bottom-rock proposisjonene utgjør basisgrunnlaget for erkjennelsen, og danner normer for hvordan man skal forstå den ytre virkelighet, men kan ifølge Wittgenstein ikke selv bli bekreftet eller avkreftet i møte med den ytre virkelighet. Wittgenstein knytter Moores basis-setninger til tro eller visshet (OC 308, OC 358). Et barn lærer disse setningene med visshet, tvil kommer etter tro (OC 160). Moores basis-setninger kan ikke verifiseres eller falsifiseres. Wittgenstein illustrerer dette ved følgende bemerkning: "Does my telephone call to New York strengthen my conviction that the earth exists?" (OC 210).

³⁶ Legg merke til at Wittgenstein hevdet at Kant hadde rett når han hevdet at " $7+5=12$ " er en syntetisk a priori setning. Se *Philosophical Remarks* s. 129

³⁷ Vi skal merke oss at Wittgenstein i *On Certainty* 97 hevder at det ikke er en skarp distinksjon mellom de harde setningene og de empiriske. Dette er meget interessant fordi det synes å kunne røkke ved mye av Wittgenstein-forskningen og vise at Wittgensteins posisjon er mye mer lik Quines enn det f.eks. Hans Johann Glock hevder. Se Glock, "Wittgenstein vs. Quine on logical necessity". Glock skiller sterkt mellom grammatikalske og empiriske setninger hos den sene Wittgenstein, men dette synet kan kanskje utfordres.

Dean Martin skriver: "Not least is the fact that, like the latter but unlike scientific hypothesis, Christian beliefs are removed from the ordinary traffic of verification and falsification."³⁸ Ifølge Dean Martin har trossetninger samme rolle som andre basis-setninger som former og bestemmer det perspektiv vi har på virkeligheten.

Wittgenstein kommer gjennom analysen av Moore frem til at "jeg vet" er knyttet til at vedkommende er rede til å gi en begrunnelse for sitt ståsted. Wittgensteins poeng er at man ikke *vet* noe om de grunnleggende setningene i ens verdensbilde. Disse er snarere knyttet til tro –noe som ligger hinsides begrunnelse.

Man kunne kanskje tenke seg at noe av motivasjonen bak utviklingen av Wittgensteins syn var muligheten for regressargumenter. Ifølge det typiske regressargumentet kan man alltid gå uendelig langt tilbake i argumentasjonsrekken, og i begrunnelsesteori dreier dette seg om at man aldri kan slutte å begrunne fordi ethvert premiss i en argumentasjonsrekke vil kreve en begrunnelse for at man skal kunne si at det utgjør viten.³⁹ De logiske positivistene kan kritiseres utifra regressargumentet, fordi de forsøkte å stanse begrunnelsen ved en type basis-proposisjoner (også kalt "protokoll-setninger") som uttrykte en ufeilbarlig tilgang til sansedata. Tesen om at begrunnelsen skulle stanse ved sanseevidens var imidlertid ikke selv begrunnet empirisk. Dermed måtte positivistene operere med et ubegrunnet trospremiss. Wittgenstein er kanskje mer deskriptiv i sin filosofiske tilnærningsmåte enn positivistene: noe har *faktisk* en annen status i vår epistemologi - det ligger hinsides begrunnelsen, og tjener som grunnlag for at begrunnelse overhode skal være mulig. Men Wittgensteins filosofi kommer likevel litt på siden av den klassiske diskusjonen omkring regressargumentet. For Wittgenstein hevder at det som er grunnlaget for viten ikke selv er viten. Grunnlaget for det som er viten er det som er knyttet til visshet og normer for representasjon. Disse proposisjonene er ikke deskriptive setninger som kan fungere som premisser i logiske resonnementer; de tilhører en annen kategori av proposisjoner.⁴⁰ Wittgensteins strategi i *On Certainty* er altså ikke identisk med den strategien vi finner hos de logiske positivistene.

³⁸ Dean Martin: Op. cit s 593.

³⁹ Se Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology* s. 55-57 for en redegjørelse for regressargumenter.

⁴⁰ Her må jeg nevne at Johannes Lynge gjorde meg oppmerksom på dette. Jeg hadde først skrevet at Wittgensteins filosofi er en respons til regressargumenter og tenkte meg at ifølge Wittgenstein stanser argumentasjonsrekken ved de grammatikalske setningene, men som det skulle fremgå av teksten ovenfor er nok situasjonen en litt annen ifølge Wittgenstein. Takk til Johannes Lynge for dette.

Wittgenstein forsøkte ikke å finne en type assertoriske setninger som er ufeilbarlige og som samtidig uttrykker viten. Han forsøkte å vise at innenfor en livsform finnes det rammer -gitt ved en grammatikk- som bestemmer hva som er meningsfullt å tenke og hevde, men de grammatikalske setningene som former dette fundamentet uttrykker ikke viten.

Wittgenstein kan imidlertid minne om Augustin: Augustins filosofi tar utgangspunkt i visse trossetninger: disse trossetningene nekter Augustin å diskutere. Augustins posisjon er en slags religiøs fundamentalisme (i betydningen "foundationalism"), hvor visse trossetninger ikke blir stilt spørsmålsteget ved. Man tror på en bestemt type trossetninger, og for å kunne erverve seg sann viten er det fundamentalt å fastholde visse basisproposisjoner som danner grunnlaget for å kunne operere med et bestemt epistemologisk skjema.⁴¹ Wittgenstein kan også minne om Anselm, som anvendte slagordet "credo ut intelligam" – jeg tror for å forstå. Tro har altså en epistemologisk forrang framfor viten i den augustinske tradisjonen (som Anselm tilhørte), og hos Wittgenstein. Forskjellen mellom Anselm og Wittgenstein er at Anselm hevder at det han tror, kan han også til syvende og sist vite. Wittgenstein på den annen side skiller mer strengt mellom disse kategoriene (OC 308). Derfor var Wittgenstein fiendtlig instilt ovenfor det å vektlegge kristne dogmer, dvs at for Wittgenstein var det religionens handlingsmessige og eksistensielle aspekt som var viktig og ikke det doktrinale eller systematisk-teologiske. I *Culture and Value* skriver han: "If Christianity is the truth, then all the philosophy about it is false." (Culture and Value 89e). Han skrev også at kristendommen ikke må forstås som et system av dogmer (Culture and Value 61e, se nedenfor). Akkurat slik det ikke finnes noen evidens for Moores setning om at jeg har to hender, finnes det heller ikke noen evidens for de kristne trossannhetene, verken empirisk eller argumentativt. Moores setninger er setninger som vi godtar uten noen bestemt form for testing eller evidens (OC 130), analogt kan vi hevde at andre setninger som man har en ubekreftet visshet om ikke er empirisk testbare innenfor rammen av det epistemologiske system fordi de har en bestemt normativ rolle. Noen setninger i vårt *Weltbild* spiller en annen rolle

⁴¹ Se Narve Strand, *The God of Augustine* s. 3. I den grad Augustin mente at trossetninger kan fungere som premisser i logiske resonnmenter og begrunnelses-kjeder skiller han seg imidlertid fra Wittgenstein. Det er rimelig å tolke Wittgenstein som at hans "bottom-rock" setninger ikke kan være premisser i logiske resonnmenter, og dermed er hans vekt på tro som grunnlag for viten ikke identisk med Augustins fundamentalisme.

en empiriske setninger. For den som fastholder disse setningene synes det å være slik at de kan være immune mot tvil (OC 88, OC 653). Logisk sett spiller disse setningene en annen rolle enn empiriske setninger. Nettopp derfor er de nødvendige setninger. Nødvendige setninger for Wittgenstein går ikke først og fremst på hva slags form setningen har, men hvilken rolle de spiller i våre språkspill. Nødvendighet synes å være knyttet til en bestemt fenomenologisk kvalitet ved visse regler, setninger som i den interne språkspillsrelasjonen spiller en bestemt rolle: "...if it is a priori, that means that it is a form of account that is very convincing to us." (PU 158). Nødvendige setninger minner om empiriske setninger ifølge Wittgenstein, men i vårt epistemologiske skjema spiller de en annen rolle. Vi *tror* på dem; nødvendige setninger framstår for subjektet som noe det har en spesiell tillit til. (OC 600).

4. Wittgensteins anti-intellektualistiske syn på religion

Kristendommen er ifølge Wittgenstein ikke en doktrine (Culture and Value 82e). Han var både i *Culture and Value*, *On Certainty* og i forelesningene om religion skeptisk til en intellektualistisk forståelse av religion (jf Culture and Value 97e). Wittgenstein skrev: "Amongst other things Christianity says, I believe that sound doctrines are useless. That you have to change your *life*. (Or the *direction* of your life)" (Culture and Value 61e). For Wittgenstein var handling fundamentalt for dannelsen av regler (PU 199, PU 202, OC 61 Culture and Value 36e, Culture and Value 97e,). I *Philosophical Investigations* 199 skriver han: "To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique." I *On Certainty* 204 forklarer Wittgenstein at handling ligger på bunnen av språkspillet. "Giving grounds, however, justifying the evidence, comes to an end:-but the end is not certain propositions' striking us as immediately true, i.e. it is not a kind of *seeing* on our part; it is our *acting*, which lies at the bottom of the language-game." (OC 204) Forståelsen av religion ble preget av dette. Til Drury sa han at religion dreide seg om å endre livet:

"Christianity is not a matter of saying a lot of prayers; in fact we are told not to do that. If you and I are to live religious lives, it musn't be that we talk a lot about religion, but that our manner of life is different. It is my belief that only if you try to be helpful to other people will you in the end find your way to God."

(Wittgenstein. Sitert i Drury, "Conversations with Wittgenstein" i Rhees (red.),
Recollections of Wittgenstein s. 114.)⁴².

Wittgensteins venn Drury sa at Wittgenstein hadde en hebraisk forståelse av religion: For Wittgenstein var religion knyttet til handling. Fordi grunnlaget for erkjennelse er praksis, dreide også den religiøse erkjennelse seg om dette. Der Augustin vektlegger guddommelig illuminasjon, åpenbaringer og mirakler⁴³, vektlegger Wittgenstein handling og praksis som er kulturbestemt. Mens den tradisjonen vi finner i Øst-kirken vektlegger at erfaring er fundamentalt for å forstå de religiøse setningene, ser vi at Wittgenstein var inspirert av en annen religiøs type tenkning, en tenker som kom i konflikt med denne kirken, nemlig Tolstoj. Tolstoj, som utformet sine religiøse oppfatninger etter dype depresjoner og selvmordstanker, fant løsningen på sine problemer i den praktiseringen av kristendommen som han fant blant bøndene i Russland. Løsningen på Tolstojs problemer lå ikke i intellektuelle og komplekse teologiske systemer, som for eksempel hos Augustin, Maximo eller Thomas Aquinas. Løsningen på Tolstojs krise var å gjøre som de russiske bøndene. Tolstoj vektla ikke teorier, men handling.⁴⁴

En av de historiene av Tolstoj som fascinerte Wittgenstein mest var historien om de tre eneboerne. I denne historien får vi høre om en biskop som kommer til en øy hvor det er tre munkes som er eneboere. Biskopen kommer til øya for å lære munkene "Fader vår", og gi dem et bedre teologisk fundament. Munkene har problemer med å lære bønne, men tilslutt lærer de den. Men når biskopen har dratt fra øya med båt, ser han noe som beveger seg fort over vannet. Det er de tre munkene som kommer løpende bortover vannet. De har glemt bønne de lærte, men som Jesus kan de gå på vannet. Deres tro og handling gjør at de kan gjøre mirakler, og denne troen overstiger deres kunnskaper. Vi må huske at denne historien er skrevet av Tolstoj, som kom på kant med den ortodokse kirke, en kirke hvor geistligheten vektlegger dogmer og teologi.⁴⁵ Men historien illustrerer Wittgensteins tanker rundt religion.

⁴² Sitert i Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, s. 111.

⁴³ Se Augustins *The Teacher og Retractions*. I den førstnevnte boken vektla Augustin guddommelig åpenbaring for å forstå trossannheter, i boken hvor han trekker tilbake noen av sine teologiske posisjoner rapporterer han ca. 70 mirakler i en menighet. For en redegjørelse for Augustins vekt på mystiske opplevelser, se Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* s. 132-158.

⁴⁴ For en redegjørelse for Tolstojs syn på religion se Clack, *Op.cit.* s.109-111.

⁴⁵ Se Kallistos Ware, *The Orthodox Church*.

Nøkkelen til det hele ligger i *handling*. Dette er et aspekt vi finner vektlagt i Wittgensteins senfilosofi generelt, men også noe som vi finner vektlagt mer spesifikt i hans religionsfilosofi. Religion er knyttet til en bestemt livsform som igjen er komponert av ulike handlingsmønstre.

Wittgenstein ble påvirket av Tolstojs oppfatning av religion. Det interessante er at denne påvirkningen mht religion korresponderer med den sene Wittgensteins praksiologisk orienterte filosofi, og vekt på handling som grunnlag for erkjennelse. Religiøs nødvendighet er således knyttet til handlingsmønstre.⁴⁶ Dette er også kanskje noe av grunnen til Wittgensteins fiendtlighet overfor gudsbevis, nemlig at det religiøse befinner seg på et praksis-plan, ikke først og fremst det teoretiske planet.⁴⁷ Tolstoj-Wittgenstein paradigmat for religiøs tenkning representerer et alternativ til den katolske vektlegging av religiøs kognisjon og teologiske intellektuelle systemer.

Handlingsmønstrene som danner grunnlaget for et religiøst liv og en religiøs epistemologi er ikke determinert av en uavhengig metafysisk realitet. Hans-Johann Glock skriver: "Grammar, the linguistic rules which constitute our conceptual scheme, is arbitrary in the sense that it does not pay heed to any putative essence or form of reality and cannot be correct or incorrect in a philosophically relevant way."⁴⁸ P.M.S. Hacker skriver: "Grammar is autonomous in so far as it is not answerable to reality for truth or correctness."⁴⁹ For å forstå Wittgensteins tanke, må vi se på Frege og Russell sine synspunkter. Frege og Russell innehar en posisjon som Glock kaller lingvistisk fundamentalisme: disse to tenkerne hadde en tanke om å lage et ideelt språk -og denne idealiteten bestod i at dette språket på en bedre og mer presis måte enn dagligspråket skulle kunne avbilde virkeligheten. Glock vektlegger at Wittgensteins syn står i motsetning til tanken om at språket skal avbilde en essens i en ekstra-lingvistisk metafysisk virkelighet. Glock kaller altså denne posisjonen for lingvistisk fundamentalisme, og mener at Wittgenstein er en kritiker av en slik

⁴⁶ Som en teologisk kuriositet kan vi merke oss at Wittgenstein som Drury bemerket hadde en "hebraisk" forståelse av religion. Se Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius* s. 540. Dvs at han vektla handlinger, jf Jakobs brev hvor gjerninger vektlegges som viktig for å tro. Wittgenstein kan derimot kontrasteres med f.eks. kvietismen og Luthers teologi om tro, teologiske posisjoner som vektlegger det passive elementet i religiøs tro.

⁴⁷ Se Kerr, Op.cit s. 200-201.

⁴⁸ Hans-Johann Glock, "autonomy of language, arbitrariness of language" s. 45 i: *A Wittgenstein Dictionary*.

⁴⁹ P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, s. 192.

tankegang.⁵⁰ Det virker som om platonismen og mange av dens etterfølgere i den kristne tradisjonen står i fare for å forfekte en slik posisjon. Uansett skal vi merke oss to fundamentale punkter i Glocks framstilling:⁵¹ 1) At grammatikken ikke er "ansvarlig" (Glocks uttrykk) i forhold til den ytre virkelighet 2) Grammatikalske regler kan ikke bli begrunnet ved henvisning til ekstra lingvistiske realiteter. Et argument for dette synet er at vi ikke kan appellere til fakta uten å formulere faktaene ved hjelp av språk.⁵² Det argumentet som Glock gjengir er at en slik innsikt allerede forutsetter et rammeverk for språk og språklige regler. Å meningsfullt appellere til den ytre virkelighet som kontrollinstans, forutsetter at vi allerede har en språklig kompetanse.⁵³

I *Tractatus* videreførte Wittgenstein tanker som var artikulert hos Frege. I en liste over hvem som påvirket ham, nevner Wittgenstein Frege som et av de sentrale navnene sammen med bl.a. Hertz, Schopenhauer, Russell og Weininger (Culture and Value 16e). Frege hadde lagt vekt på språkets referende funksjon. Mht navn hevdet Frege at de hadde både *Sinn* og *Bedeutung*. Et navns *Sinn* var det som viste veien til det objektet som navnet refererer til. Dette objektet kalte Frege *Bedeutung*. Og Frege ønsket at distinksjonen mellom *Sinn* og *Bedeutung* også skulle gjelde for setninger. Enhver setning har *Sinn* og *Bedeutung*. En setnings *Sinn* er knyttet til sannhetsbetingelsene for setningen, dvs meningen. Men det er også et annet viktig punkt i Freges tenkning, og det er skillet mellom objekter og begreper. Dette er et ontologisk skille, men korresponderer med noe språkfilosofisk. Navn refererer ifølge Frege til objekter, mens predikater refererer til begreper. Ettersom Frege hevdet at setninger er navn, måtte han også hevde at de referer til en type objekter, nemlig sannhetsverdier.⁵⁴

Wittgenstein bygget i *Tractatus* på Freges tanker. Men Wittgenstein ga en ny beskrivelse av språkets forhold til mening og virkelighet. Wittgenstein benektet i

⁵⁰ Glock, Ibid. s. 45. En interessant applikasjon av lingvistisk fundamentalisme vil man kunne finne i Bibelsynet til endel kristne tenkere, f.eks. Justin Martyr. Justin hevdet at gresk språk var forberedt av Gud for å kunne gi en avbildning av guddommelige realiteter og himmelske sannheter. Dette var knyttet til Justins tolkning av Paulus' ord om at Kristus kom i tidens fylde (Gal. 4:4).

⁵¹ Dette er hentet fra Glock, Ibid s. 46.

⁵² Glock, Ibid. s. 46.

⁵³ Dette argumentet kan knyttes til en kantiansk forståelse av erfaring ("Erfahrung").

⁵⁴ Personlig synes jeg Freges syn her virker svært kontra-intuitivt. Det virker på meg mye mer naturlig å mene at

Tractatus at navn har *Sinn*. Men en setning har *Sinn*, og dens *Bedeutung* er ifølge den tidlige Wittgenstein et saksforhold. Setningen får dermed sin sannhetsverdi ved å stå i en bestemt relasjon til den ytre virkelighet. Billedteorien kan sies å være tilstede eller latent i Freges tenkning, og fysikeren Hertz påvirket Wittgenstein ved sin vekt på fysiske teorier som bilder på den fysiske virkelighet.⁵⁵ At billedteorien skulle bli utviklet av en som var inspirert av Frege og Hertz, er dermed ikke så merkelig. Det mest fundamentale poenget i *Tractatus* er at språkets viktigste oppgave er å være et bilde på virkeligheten. En setning er "a propositional sign in its projective relation to the world." Det finnes klar parallell mellom Augustins syn på språk og den tidlige Wittgenstein, så når Wittgenstein kritiserer den augustinske språkmodellen (PU 1ff), var han fullt bevisst at denne kritikken også ville ramme hans egen teori i *Tractatus*.

Selv om noen, for eksempel Gunnar Fredriksson og Johannes Lynge, vektlegger kontinuiteten i Wittgensteins tenkning, kan det ikke være noen tvil om at det skjer et brudd i Wittgensteins tenkning. At Wittgenstein kom til å se på sin tidlige tenkning som feilaktig, kan vil lese av forordet til *Philosophical Investigations*.⁵⁶

I On Certainty 215 skriver Wittgenstein: "Here we see that the idea of "agreement with reality" does not have any clear application" (OC 215). Wittgenstein kritiserer altså sin egen teori i *Tractatus*, der språket ble ansett som et bilde på virkeligheten, et målebånd som man nærmest kan legge over den ekstra-lingvistiske realiteten som språket formidler informasjon om og refererer til. Det vi tror på er noe som ikke begrunnes ved noe annet, det er –som vi har vært inne på- noe som kan betraktes som en slags mytologi. Wittgenstein skriver: "At the end of reason comes persuasion. (Think of what happens when missionaries convert natives.)" (OC 612) Det er overtalelse som får noen til å slutte seg til en annen kosmologi enn den de har vokst opp med. En overgang fra et verdensbilde til et annet er noe som skjer på et pre-argumentativt plan. I forelesningene om religion skriver Wittgenstein at grunnleggende sannheter i det kristne verdensbildet ikke står i behov for verifikasjon eller falsifikasjon. Dean Martin skriver: "...the basic tenets of faith are to be held firmly

en setning refererer til et saksforhold og at den får sin sannhetsverdi hvis det mulige saksforhold den beskriver faktisk forekommer (jf Wittgenstein).

⁵⁵ Se Janik og Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* s. 139.

by the believer no matter how things go in the world.”⁵⁷ Dersom Martins fortolkning er riktig, kan Wittgenstein forstås slik at religiøse setninger ikke er beskrivelser av metafysiske realiteter, men trossannheter som står fast i kraft av ens atferd og interne konstitutive regler for rasjonalitet i det religiøse språkspillet.

5. Religiøse proposisjoner er grammatikalske proposisjoner

La oss gå noe mer detaljert inn på hvordan nødvendighet ifølge Wittgenstein knyttes til religiøse proposisjoner. Wittgenstein var en filosof som helt klart var opptatt av nødvendighet.⁵⁸ Garth Hallett skriver for eksempel at Wittgensteins hovedinteresse alltid var det aprioriske.⁵⁹ Men vi må huske på at denne nødvendigheten skiller seg fra den som opprinnelig preget den kristne teologien, for eksempel hos Augustin. Et sitat av Mikel Dufrenne kan uttrykke det wittgensteinianske prosjektet: "...our first task is to delogicize the a priori, putting its feet back on earth..."⁶⁰ For Wittgenstein er nødvendighet noe vi primært finner i det immanente -noe vi finner i de faktisk pågående språkspill. Wittgenstein bruker ikke uttrykket a priori så altfor ofte, generelt finner vi lite av filosofisk terminologi i hans bemerkninger. Men for eksempel i forbindelse med Kants berømte eksempel $7+5=12$ som en syntetisk a priori setning, skriver Wittgenstein at han sympatiserer med Kants doktrine om syntetisk a priori dommer, fordi setningen ikke er analytisk og ikke kan erstattes av en tautologi.⁶¹ Dersom vi skal applisere Wittgensteins innsikter vedrørende filosofien om nødvendighet generelt i religionsfilosofien, er det en del punkter vi kan merke oss. Fortolkere som Newton Garver, understreker at fordi grammatikalske setninger ikke er deskriptive, preger og kanaliserer de vår forståelse av verden. Som hos Kant er det slik at Wittgenstein mener at erfaringen og den meningsfulle kontakten med den ytre virkelighet forutsetter at det er et apriorisk strukturerende element som på en fundamental måte er bærende for den menneskelige rasjonalitet. De nødvendige setningene tillegges ifølge Wittgenstein en funksjon som minner om syntetisk a priori hos Kant, nemlig ved at de er konstitutive for forståelse, rasjonalitet og meningsfull

⁵⁶ Wittgenstein skriver: "For since beginning to occupy myself with philosophy again, sixteen years ago, I have been forced to recognize grave mistakes in what I wrote in that first book." (Wittgensteins forord til *Philosophical Investigations* datert 1945)

⁵⁷ Dean Martin, Op.cit. s. 602.

⁵⁸ Dette har jeg redegjort for i min mellomfagsoppgave: *Wittgenstein og problemet med nødvendighet*, Universitetet i Oslo 1996

⁵⁹ Garth Hallett, *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use*, s. 6. Sitert i Gier, *Wittgenstein and Phenomenology* s. 155.

⁶⁰ Dufrenne sitert i Gier, Ibid.

erfaring. Min tese, som støtter seg på Dean Martins artikkel om *On Certainty* og religiøs tro, er at disse tankene om nødvendighet og normativitet også er gjeldende i den religionsfilosofiske sammenheng. Wittgensteins begrep om grammatikalske setninger kan forstås som hans bidrag til diskusjonen om syntetisk a priori. Disse setningene er ikke empiriske, men de er heller ikke insignifikante tautologier. Nødvendige setninger er ifølge Wittgenstein normer for representasjon (jf RFM 425, OC 98, OC 167, OC 321). (*Med "normer for representasjon" mener Wittgenstein normativitet i en epistemisk relevant betydning, altså at det er knyttet til regler for hvordan vi bruker språk og representerer verden (jf OC 167). I denne oppgaven blir uttrykket "normativ setning" brukt om grammatikalske setninger som er normdannende for tenkning og språk. Wittgenstein tenkte seg at det nærmest fantes epistemiske imperativer.*)

Det første er at den mest grunnleggende videreføringen eller konsekvensen vi kan trekke av dette er at religiøse proposisjoner er normative og ikke deskriptive. I *On Certainty* 167 skriver Wittgenstein at noen setninger har den funksjon at de fungerer som normer for representasjon. Dette bekreftes andre steder i *On Certainty* (OC 321, OC 473, OC 634). Ifølge Wittgenstein-forskeren Hans-Johann Glock finner vi i Wittgensteins senfilosofi en skarp distinksjon mellom normative og empiriske setninger. På basis av at man kan argumentere for at religionsfilosofien er et spesialtilfelle av Wittgensteins øvrige tenkning om nødvendighet, kan vi si at de grunnleggende setninger som uttrykker de sentrale komponenter i for eksempel det jødisk-kristne verdensbilde er normative og ikke deskriptive. Dette passer godt med det Wittgenstein skriver i forelesningene om religion. Her hevder han at religiøse setninger ikke kan bevises vitenskapelig, og ikke kan verifiseres. Religiøse setninger er knyttet til livsform. Den som følger Wittgensteins tankegang, vil vektlegge at religion er knyttet til livsform. Når det gjelder Wittgensteins viktigste term i senfilosofien, *språkspill*, er det viktig å merke seg at det religiøse ikke dreier seg om ett, men flere språkspill. Språkspill, slik det defineres i begynnelsen av *undersøkelse* (PU), er det vi finner i slikt som å gi ordre, rapportere noe, gjette på gåter (PU 23). Selv om det kan være vanskelig å fast avgrense språkspill, synes Wittgenstein å ha tenkt seg at hver kultur, hver livsform har et mangfold -uttallige- språkspill. Derfor gjør vi rett i å si at en religion er et sett av mange sammenhengende språkspill. I de

⁶¹ Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, s. 129.

religiøse språkspillene er det visse setninger som fungerer som normer og noen erfaringssetninger som blir formet av disse. I *On Certainty* 124 skriver Wittgenstein: "I want to say: we use judgment as principle of judgment" (OC 124). Noen av de fundamentale setningene som styrer og former måten vi feller dommer om verden på har status som syntetisk a priori dommer. Religiøse setninger har ikke sannhetsverdi. I *On Certainty* 205 skriver Wittgenstein at hvis det som er "sant" er det som er begrunnet, kan ikke fundamentet for vår tenkning kalles "sant" eller "usant" (se også OC 200). Det gir ikke mening å anvende dikotomien sann/usann på de mest basale proposisjoner i ens verdensbilde (se OC 514, OC 515). Wittgenstein synes å ha vært skeptisk til å tilskrive ens mest grunnleggende trossetninger sannhetsverdi, trolig fordi denne tilskrivelsen bare gir mening der setninger har en bestemt status i vår epistemologi, bl.a. der man kan snakke om viten og der det gis rom for usikkerhet, altså i forbindelse med setninger som ikke uttrykker regler, men som er empirisk refererende.

I *On Certainty* finner vi en eksplisitt referanse til katolisismen. Wittgenstein skriver: **"I believe that every human being has two parents; but Catholics believe that Jesus only had a human mother. And other people might believe that there are human beings with no parents, and give no credence to all the contrary evindence. Catholics believe that in certain circumstances a wafer completetly changes its nature, and at the same time that all evidence proves the contrary. And so if Moore said, "I know this is wine and not blood", Catholics would contradict him."** (On Certainty 239)

Wittgenstein selv synes å ha hatt problemer med å tro på transsubstansiasjonslæren til katolikkene.⁶² Men samtidig synes han å ha vært skeptisk til å betegne en slik lære som irrasjonell. Sitatet synes å kunne bekrefte det tolkningsperspektivet jeg forsøker å anlegge på *On Certainty*: at bemerkningene der innenfor en mer generell teoretisk og epistemologisk orientering, kan videreføres i en religionsfilosofisk sammenheng. En som synes å ha tenkt i de samme baner er Norman Malcolm. Han har i forbindelse med diskusjonen omkring det ontologiske argument hevdet at det finnes

⁶² Se Monk, Op.cit. s. 572. Transsubstansiasjonslæren går ut på at vin og brød i nattverden blir Jesu legeme og blod. Thomas hevdet med utgangspunkt i Aristoteles' skille mellom essens og aksidens at essensen var endret og vinen var essensielt blitt til blod, men at aksidensen gjorde at det fortsatt fremtredte som vin i det ytre for presten.

systemer hvor vi må innrømme at Gud forstås som en nødvendig væren, som et motbevis til det som Hume og andre har hevdet, nemlig at ingen eksistenspåstand er nødvendig.⁶³ Poenget her er ikke å gå inn i en diskusjon om det ontologiske argument. Poenget er at Malcolm med referanse til Wittgenstein har hevdet at man må akseptere dette språkspillet slik man aksepterer andre språkspill.⁶⁴ Malcolm tjener som en illustrasjon av mitt poeng om at nødvendighet er noe vi finner innenfor et språkspill. Dette er en innsikt vi kan anvende også i religionsfilosofien: religiøs nødvendighet er noe som ifølge Wittgenstein eksisterer for aktører som spiller et bestemt religiøst språkspill.

6. Religiøse proposisjoner i lys av *Remarks on Frazer's Golden Bough*

Wittgensteins naturalisme og kulturfilosofi finner vi også i hans bemerkninger om Frazers *Golden Bough*. *Golden Bough* er den britiske antropologen Sir James Frazers 11-binds eksposisjon av andre kulturer. Wittgensteins kommentarer til dette verket knytter seg til religionsfilosofi fordi Wittgenstein her kommenterer magi, verdensbilder og Augustin så vel som buddhismen. Vi må huske at Wittgenstein vektla at filosofi var noe annet enn en empirisk undersøkelse. Wittgenstein var interessert i en grammatikalsk og apriorisk tilnærming til filosofi, og det å kunne komme med slike bemerkninger som den sene Wittgenstein ønsket å gjøre, fordrer ikke en helhetlig eller massiv kunnskap om empiriske fagområder. Samtidig skal vi være klar over muligheten for at bemerkningene om Frazers *Golden Bough* ikke egentlig kan kaste lys over Wittgensteins religionsfilosofi. Mange av disse bemerkningene er skrevet rundt 1931, altså før Wittgensteins sene filosofi ble virkelig utviklet.⁶⁵ Da Wittgenstein returnerte til filosofien etter å ha vært skolelærer på landsbygda i Østerrike, befant han seg i en fase som gjerne omtales som verifikasjonsfasen. Wittgenstein returnerte til Cambridge i 1929, og Ray Monk dokumenterer at Wittgenstein var midt i verifikasjonsfasen rundt 1930.⁶⁶ En rimelig antakelse er at senfilosofien utviklet seg mer og mer utover på 1930-tallet, og dette resulterte i de to viktigste verkene i den sene filosofien til Wittgenstein, nemlig *Philosophical Investigations* og *On Certainty*. Bemerkningene om Frazers *Golden Bough* kan imidlertid kaste lys over Wittgensteins syn på religiøse setninger og deres

⁶³ Malcolms poeng finnes i Malcolms artikkel i Hick (red.) 1964 s. 62. Sitert i Wigen, *Religionsfilosofi* s. 107.

⁶⁴ Wigen, *Ibid.* s. 107.

⁶⁵ Se Rush Rhees' introduksjon til *Remarks on Frazer's Golden Bough*.

⁶⁶ Monk, *Ibid.* s. 281-297.

status. Det er enkelte berøringspunkter mellom Wittgensteins kommentarer til Frazers antropologi og *On Certainty*. En av disse likhetene ligger i at Wittgenstein ikke synes å ha ønsket en positivistisk og euro-sentrisk holdning.⁶⁷ Det viktige er at Frazer mer eller mindre eksplisitt drøfter den type setninger som kalles for "harde" i *On Certainty* (OC 95-99), dvs en type grunnleggende setninger som er formende for verdensbildet i en kultur. En av Frazers grunnleggende ideer er at magien i den kulturen han studerer er en feiltakelse (RFGB 1e). Wittgenstein er skeptisk til en slik redegjørelse for disse setningene eller *Anschauungen* (RFGB 1). Wittgenstein refererer til Augustins *Bekjennelser* og skriver: "Was Augustine mistaken, then, when he called on God on every page of the *Confessions*?" (RFGB 1e). Som jeg skal komme inn på senere, kan det være at Wittgensteins tanke om at Augustin ikke kunne sies å ta feil/ikke feil, her kan kritiseres, for Augustin tok feil dersom det faktisk ikke finnes noen Gud som man kan rope på. Dette vil bli behandlet på et senere tidspunkt i oppgaven, men i korthet kan jeg si at Augustin trodde at det faktisk eksisterte en Gud utenfor språket, og at det var derfor han ropte på dette vesenet. Han kalte på den kristne Gud – Abraham, Isaks og Jakobs Gud. Augustin tok feil dersom den Guden han påkalte i sine *Bekjennelser* ikke korresponderer med den vi finner i Bibelen. Men han hadde *rett* dersom han faktisk eksisterer. Allerede her finner vi tanker som vi kan gjenkjenne i *On Certainty*. Wittgenstein er skeptisk til å anvende kategorien gal/korrekt i forhold til de mest grunnleggende setninger i et religiøst *Weltbild*. Det virker som om Wittgenstein ønsket å plassere en bestemt type setninger i en kategori hvor verifikasjon/falsifikasjon, sann/usann, korrekt/feil ikke er relevante betegnelser ovenfor kategorien. Det er verdt å merke seg at det synes å være en korrespondanse mellom den tidlige og den sene filosofien i dette tilfellet: Det som omtales som "det mystiske" eller "det høyere" i *Tractatus*, altså det man ikke kan tale om, blir i senfilosofien ofte karakterisert som det mest grunnleggende i våre

⁶⁷ Jeg skal ikke her først og fremst drøfte problematikken rundt relativisme. Men det kan være interessant å legge merke til at Hans-Johann Glock hevder at en viss form for relativisme er umulig innenfor rammene av Wittgensteins senfilosofi. Se Glock, "autonomy of language, or arbitrariness of grammar" i *A Wittgenstein Dictionary*. Noe som kompliserer Wittgensteins forhold til relativisme og forholdet til en eurosentrisk tenkemåte er diskusjonen av magi i bemerkningene om Frazers *Golden Bough*. Frazer hevder at magien i andre kulturer er en slags primitiv form for kausal-analyse. Men Wittgenstein benekter dette, og for å forsvare disse kulturene benekter han at disse kulturene egentlig tror på magi som kausalitet. Men ved å gjøre dette synes Wittgenstein å gjøre en feil: han projiserer den vestlige forståelsen av kausalitet inn i den magi-orienterte kulturen. Dersom Wittgenstein gjør dette, sier han egentlig at den vestlige forståelsen av kausalitet er høyerestående enn den vi finner i kulturer hvor magi er et viktig fenomen. Dersom det skulle vise seg at disse faktisk ikke har den samme forståelsen av kausalitet som oss, har egentlig ikke Wittgenstein gitt noe forsvar for denne kulturens epistemologi, men godtatt den argumentasjonen som Frazer gir mot denne kulturens forståelse.

språkspill. Det omtales som "grammatikk" (PU 373), "grammatikalsk" (PU 251) eller som "harde setninger" (OC 95-99). Denne utviklingen finner vi allerede i *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Vi ser her at Wittgenstein ønsker å reservere en bestemt status for de religiøse setningene. Verken Augustin eller den buddhistiske hellige mann kan ifølge Wittgenstein sies å gjøre feil, bortsett fra om de setter frem teorier (RFGB 1e). En teori kan være korrekt eller ikke, men Wittgenstein forstår ikke religiøse setninger som deskriptive og heller ikke som teoretiske. Dette er et trekk vi finner gjennom hele hans forfatterskap.

Catholic Encyclopedia definerer teologi som *vitenskapen om Gud*.⁶⁸ Origenes og Maximo Bekjenneren vektla kristendommen som en filosofi, og så det kristne livet som en kontemplativ vandring. Maximo vektla i sin fortolkning av historien om Abraham at Abraham skulle belønnes av Gud ved å komme til "det guddommelige og velsignede land med kunnskap".⁶⁹ Wittgenstein går klart ut mot en slik intellektualistisk forståelse av religion (Culture and Value 32e, 34e, 61e). Han skal ha sagt: "The symbolism of Christianity is wonderful beyond words, but when people try to make a philosophical system of it, I find it disgusting."⁷⁰ I stedet finner vi hos Wittgenstein en alternativ forståelse av religiøse proposisjoner. Religiøse proposisjoner er ifølge kommentarene til Frazer ikke deskriptive; religiøse dogmer er ekspressive, dvs de er uttrykk for grunnleggende følelser og holdninger hos individet. Religiøse setninger er ikke ifølge forfatteren av *Remarks on Frazer's Golden Bough* deskriptive, de er ikke bilder på metafysiske realiteter, men kulturelt betingete videreførte uttrykk for emosjonelle tilstander i subjektet som uttrykker dem. Wittgensteins respons til predestinasjonsteorien kan forstås på denne måten. Wittgenstein forstår denne doktrinen som et uttrykk for en bestemt type lidelse (Culture and Value 34e), og den må forstås utifra dette. Ifølge Wittgenstein er ikke denne doktrinen en teori, den er et uttrykk for et menneskes eksistensielle kvaler.⁷¹

⁶⁸ www.newadvent.org/cathen/14580a.htm *Catholic Encyclopedia* (1913 utgaven på web fra 1997) vier et langt punkt under artikkelen "Theology" til "Dogmatic Theology as Science". En kuriositet er at i denne artikkelen finner en wittgensteiniansk argumentasjon. Forfatteren av denne artikkelen vektlegger at all vitenskap forsetter en rekke premisser. Når skolastikerne Durandus og Vasquez hevder at teologi ikke er vitenskap, forsøkes dette å bli tilbakevist.

⁶⁹ Louth, *Maximus the Confessor* s. 120.

⁷⁰ Rush Rhees, *Recollections of Wittgenstein* s. 86.

⁷¹ Wittgenstein skriver i *Culture and Value* 37e at Paulus' sin doktrine om utvelgelse ved Guds nåde er "at my level irreligiousness, ugly non-sense." Men han skriver så at denne doktrinen ikke er ment for ham, fordi han ikke kan anvende det bildet som doktrinen tegner. Hvis dette er et hellig og godt bilde må det anvendes i livet på en måte ganske annerledes enn slik Wittgenstein selv kunne anvende den. Se *Culture and Value* 37e.

Dermed er religiøse setninger ekspressive og ikke deskriptive. Dette kan være grunnen til at Wittgenstein hevdet at religiøse setninger ikke kan sies å være *feil* (RFGB 2e). At noe er galt eller riktig gir bare mening innenfor rammene av at noe kan sies å være en *mening* (RFGB 3e). Men religiøse setninger uttrykker ikke meninger (RFGB 3e). Religiøse setninger gir uttrykk for *ønsker*. For eksempel gir magi uttrykk for et ønske (RFGB 4e). Mennesket er et seremonielt dyr, i hvert fall er det ifølge Wittgenstein noe i en slik påstand (RFGB 7e), og disse seremoniene kan altså forstås som uttrykk for individets ønsker.

7. Wittgenstein og Braithwaite

Å vektlegge følelser og emosjonelle uttrykk i religionsfilosofien er imidlertid ikke noe nytt. Dersom Wittgensteins tanker i *Remarks on Frazer's Golden Bough* er noe den aller seneste Wittgenstein fortsatt stod for, er det klart at det er visse likheter med empiristenes syn på religiøse setningers status. Innenfor den logiske positivisme ble det hevdet at religiøse setninger var uttrykk for noe emosjonelt og man sa, som Wittgenstein, at disse setningene ikke var deskriptive. Også i *On Certainty* finner vi en likhet mellom de logiske positivisters og Wittgensteins forhold til de mest grunnleggende setningene i det religiøse språket. Verken Wittgenstein eller Ayer godtok den augustinske modellen for språk applisert på de grunnleggende proposisjonene i det religiøse språket. Begge benektet at religiøse setninger beskriver erfarbare realiteter, og religiøse setninger ble iht Ayers filosofi passert i en kategori hvor verifiserbarhetsprinsippet ikke ble anvendt på samme måte som i forbindelse med vitenskapelige setninger. Wittgensteins forståelse av dette, må imidlertid avgrenses fra en annen posisjon som vi finner i religionsfilosofien. Dette er empiristen Braithwaites forståelse av religiøse setninger. Braithwaite argumenterer for at religiøse setninger er uttrykk for moralske verdier. For eksempel er den kristne doktrinen om at Gud er kjærlighet (1.Joh. 4:16) et uttrykk for ønsket om å følge en agape-preget livsform. En slik doktrine er ikke en metafysisk påstand som uttrykker den guddommelige essens. Religiøse dogmer og proposisjoner er skjulte uttrykk for moralske verdier, og at disse kamoufleres i et religiøst språk. I artikkelen "An Empiricist's View on the Nature of Religious Belief" hevder Braithwaite at verifikasjonsprinsippet førte til at han måtte hevde at religiøse setninger ikke har et klart kognitivt innhold. Men det er klart at religiøse setninger faktisk finnes. Dermed må man tilskrive dem en eller annen form for status: De spiller rent faktisk en rolle i

menneskers liv. Braithwaites tese var dermed at disse setningene var uttrykk for moralske verdier, og dersom de på noen måte kunne sies å være normative, var det fordi de anbefalte eller foreskrev bestemte moralske handlinger. I "An Empiricist's View on the Nature of Religious Belief" skrev Braithwaite:

"The kernel for an empiricist of the problem of the nature of religious belief is to explain, in empirical terms, how a religious statement is used by a man who asserts it in order to express his religious conviction. [...] I shall argue that the primary element in this use is that the religious assertion is used as a moral assertion..." (Braithwaite, "An Empiricist's view of the Nature of Religious Belief" s. 333)

Et trekk som vi skal merke oss ved Braithwaites teori er at den er konnativ⁷² og ikke emotiv, dvs at Braithwaite ikke inntar det samme syn som de empirister som er emotivister mht religiøse og moralske utsagn.⁷³ Disse setningene forstås av Braithwaite som uttrykk for intensjonen til den som hevder setningen til å handle på en bestemt måte. Jeg tror dette innebærer at dersom man sier "Gud er kjærlighet" så er ikke dette en metafysisk påstand om Guds vesen og essens, men forstås heller ikke av Braithwaite som et uttrykk for følelsene til den som hevder dette (slik som i emotivismen). Setningen forstås som et uttrykk eller en beskrivelse av en intensjon om å handle på en bestemt måte, nemlig på en agape-inspirert måte. Meningen til et religiøst utsagn er gitt ved den funksjon setningen har idet det uttrykker den religiøse personens intensjon om å følge en spesiell handlingskodeks.⁷⁴

Brian Clack skriver at det opplagt finnes likheter mellom Wittgensteins og Braithwaites syn på religion. I begge tilfeller dreier det seg om at religiøse setninger ikke kan betraktes som assertoriske. Religiøse setninger benektes å være fakta-setninger, men forstås primært som noe annet, dvs psykologiske/moralske.⁷⁵ Men ifølge Clack finnes det også fundamentale ulikheter mellom Wittgenstein og Braithwaite. Braithwaite hevder for eksempel at religiøse bilder kan reduseres til etiske utsagn. Men Wittgenstein benekter i følge Clack et slikt prosjekt. Clack hevder at

⁷² Eng. "conative" (se Braithwaite s. 334) –relatert til "conation" –"the element in psychological processes that tends towards activity or change and appears as desire, volition and striving" *Collins English Dictionary*. Det konnative er knyttet til vilje og motivasjon.

⁷³ Se Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief" s. 334.

⁷⁴ Se Braithwaite, *Ibid* s. 336.

Wittgenstein ikke aksepterer at religiøse setninger kan reduseres til en helt annen kategori av setninger. Trolig har Clack rett i dette: Religiøse setninger er ifølge Wittgenstein fundamentale på den måten at de selv er så grunnleggende at de aldri kan sies å få sin mening fra en type setninger som igjen ligger til grunn for dette planet. I tråd med Clack kunne vi kanskje si at Wittgenstein aldri har vært inne på tanken om at de "harde" eller "grammatikalske" setningene kan oversettes til et annet språk, eller en annen kategori av språklige ytringer.⁷⁶ Samtidig er det viktig å fastholde fundamentale likheter mellom de to posisjonene. Begge benekter at de grunnleggende religiøse setninger kan verifiseres/ falsifiseres, fordi de begge benekter at religiøse setninger er deskriptive. Dersom det kan vises at religiøse setninger er deskriptive - bilder på metafysiske realiteter - vil dette i hvert fall delvis kunne ramme både Wittgensteins og Braithwaites forståelse av religiøse setningers status, og gi en radikal utfordring til den forståelsen av religion som de to filosofene representerer. Dersom det kan vises at religiøse setninger i prinsippet er verifiserbare og deskriptive -dvs setninger som får sin sannhetsverdi i møte med en ekstra-lingvistisk metafysisk virkelighet -så vil denne kritikken kunne ramme både Braithwaite og Wittgenstein.⁷⁷

Før jeg går over til en kritisk drøfting av Wittgensteins ideer, vil jeg forsøke å gå litt nærmere inn på forholdet mellom Wittgensteins ideer i bemerkningene om *Frazers Golden Bough* og noen sentrale teser i *Philosophical Investigations*. La meg først oppsummere noe av det som hittil er blitt gjennomgått. Jeg begynte med en fremstilling av Wittgensteins tanker om religion med *On Certainty* og forelesningene om religion som de viktigste tekstene. Utifra en analyse av dette materialet fant jeg at religiøse setninger har en helt spesiell status i det religiøse språkspillet. Disse setningene er "harde", et begrep som synes å korrespondere med det Wittgenstein andre steder kaller "grammatikalsk", som igjen kan anses som en forståelse av nødvendighet som Wittgenstein utviklet i sin senfilosofi. Jeg gikk så over til Wittgensteins *Remarks on Frazers Golden Bough*, og forsøkte å belyse religiøse setningers status utifra dette materialet. Men et viktig moment her er at det materialet

⁷⁵ Se Clack, Op.cit. s. 71-72.

⁷⁶ Dette kan imidlertid utfordres dersom forbindelsen som jeg litt senere i essayet skal forsøke å knytte mellom assymetrien mellom 1. Og 3. Persons utsagn i *Philosophical Investigations* og vekten på ekspressivitet i *Remarks on Frazers Golden Bough*.

⁷⁷ Et slikt syn vil også kunne utfordre forståelsen av religion i *Tractatus*, jf *Tractatus* 7.

som jeg anvendte, er skrevet så tidlig som i 1931. Dette ble altså skrevet på et tidspunkt hvor verken *Philosophical Investigations* eller *On Certainty* var ferdig, og ideene i disse verkene var ikke tenkt ut på dette tidspunktet. Man kan derfor tenke seg at Wittgenstein endret noe av sin holdning til religion i løpet av 1930- og 1940-tallet, og at Wittgenstein ikke stod for alt det som han skrev om Frazer i 1931. Samtidig er det viktig å være oppmerksom på at det finnes en del interessante paralleller mellom den seneste Wittgenstein og det som står i bemerkningene om Frazer, kanskje også det som er skrevet i 1931. Før jeg går over til en kritisk drøfting av Wittgensteins syn på religiøse proposisjoner, vil jeg derfor gjøre en undersøkelse av forholdet mellom et poeng i *Remarks on Frazer's Golden Bough* og *Philosophical Investigations*. Dette kan være viktig fordi det kan kaste lys over Wittgensteins syn på nødvendighet overhodet.

8. Religiøse proposisjoner og biologisk betingete uttrykk

I bemerkningene om Frazers antropologi-verk finner vi altså en klar antydning om at religiøse setninger er ekspressive, og ikke deskriptive. I *On Certainty*, og mye av senfilosofien forøvrig, dersom vi godtar Hans-Johann Glocks lesning av Wittgenstein, finner vi en klar distinksjon mellom normative og empiriske setninger. I forbindelse med *Remarks on Frazers Golden Bough* finner vi en tilsvarende distinksjon mellom deskriptive og ekspressive setninger som vi finner i *Philosophical Investigations* i forbindelse med privatspråksargumentet. Hvor privatspråksargumentet begynner, og hva som er rimelig å gi denne betegnelsen, er noe som diskuteres blant Wittgenstein-forskere. Men en måte å se dette på, er at det begynner rundt paragraf 243, og at det i hvert fall kan ses i sammenheng med det som står i paragraf 308, men også paragrafer enda senere kan kanskje ses på som en fortsettelse av den samme diskusjonen (for eksempel PU 317, PU 318). I *Philosophical Investigations* 246 skriver Wittgenstein:

"If we are using the word "to know" as it is normally used (and how else are we to use it?), then other people very often know when I am in pain. -Yes, but all the same not with the certainty with which I know it myself! -It can't be said of me at all (except perhaps as a joke) that I know that I am in pain. What is it supposed to mean -except perhaps that I am in pain? (Philosophical Investigations 246)

Wittgensteins diskusjon om bevissthetsfilosofiske temaer i *Philosophical Investigations*, og ikke minst paragraf 246 har et svært stort nedslagsfelt, dersom vi med dette tenker på de muligheter det finnes til å anvende Wittgensteins synspunkter på filosofiske problemer, både historisk og i samtidens filosofi (se hele paragraf 246 for å anvende dette i bevissthetsfilosofi). Det mest typiske er kanskje å se disse argumentene i sammenheng med Hume og Descartes, filosofer som begge tar utgangspunkt i en subjektiv og introspektiv erkjennelsesprosess. Men i lys av *Remarks on Frazer's Golden Bough* kan det imidlertid synes som om disse bemerkningene får en anvendelse i en religionsfilosofisk sammenheng. Igjen må jeg imidlertid minne om at man her neppe kan trekke noen sikre konklusjoner. Det er viktig å minne om at mange av bemerkningene om Frazers antropologi ble skrevet på et tidlig tidspunkt, og at dette fra min side dreier seg om et forsøk på å etablere en forbindelse mellom ulike deler av Wittgensteins forfatterskap. Wittgenstein skiller altså i *Philosophical Investigations* mellom setninger som uttrykker viten og setninger som er ekspressive. Poenget er nå at i bemerkningene om *Golden Bough* synes Wittgenstein nettopp å anvende dette skillet i forbindelse med religiøse setninger kontra vitenskapelige teorier og hypoteser. Wittgenstein synes å hevde at magien egentlig ikke setter frem en teori om virkeligheten. Magi er ikke en slags vitenskap (RFGB 4e). Det alternative synet Wittgenstein fremhever er at magiens setninger er ekspressive (RFGB 4e). Dermed synes det å være en klar parallell mellom bemerkningene om *Golden Bough* og undersøkelsene av 1. og 3. personsutsagn i *Philosophical Investigations*. Vi kan dermed gå nærmere inn på bemerkningene i *Philosophical Investigations* om *uttrykk*, fordi Wittgenstein synes å ha plassert religiøse utsagn på akkurat samme plan som uttrykkene han behandler i *Philosophical Investigations*. Vi husker Wittgensteins syn på doktrinen om guddommelig utvelgelse: Denne doktrinen er et *uttrykk* som stammer fra at et menneske har vært i en ekstremt vanskelig eksistensiell situasjon. Hvordan utvikler disse uttrykkene seg? Det som er helt klart er at Wittgenstein i sin sene filosofi anså det sosiale som en rent faktisk viktig komponent, selv om hans argument mot privat språk neppe dreier seg om dette.⁷⁸

⁷⁸ Personlig holder jeg meg til Baker og Hackers tolkning av Wittgenstein kritikk av privat språk. Det betyr at man kan være kritisk til Peter Winch' tese om sosialitet i *The Idea of a Social Science*.

Vi kan trekke en analogi mellom hvordan man lærer ordet smerte og religiøse utsagn. Kanskje kan dette virke søkt, men hvis man tar *Remarks on Frazers Golden Bough* og Wittgensteins kommentarer til predestinasjonsteori alvorlig, så kan vi fremheve at i begge tilfeller dreier det seg om en type setninger og begreper som er et produkt av noe i menneskets indre -noe motivasjonelt, og i begge tilfeller dreier det seg om en type setninger som ikke anses for å være deskriptive. Wittgenstein skriver:

"Here is one possibility: words are connected, with the primitive, the natural, expressions of the sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences." (Philosophical Investigations 244)

Dersom religiøse setninger er uttrykk, kan vi tenke oss at noe analogt skjer i forbindelse med religion: Den eksistensielle tortur-tilstanden man kan befinne seg i, blir som et grunnleggende motivasjonelt fenomen erstattet av et kulturelt betinget uttrykk for det man føler. Wittgenstein kan altså synes å ha tenkt seg at religiøse og *Weltbild*-formende setninger er kulturelt pregete videreføringer av grunnleggende biologiske reaksjonsmønstre. Dette kan imidlertid lede til noen forholdsvis ekstreme konsekvenser hva gjelder forståelsen av grammatikk og grammatikalske setninger: dersom dette siste poenget er riktig, er det klart at Wittgenstein opererer med en veldig biologisk orientert forståelse av normativitet og nødvendighet. Dette er uansett noe Wittgenstein neppe benekter: religiøs nødvendighet er et produkt av menneskets naturhistorie (jf PU 415). Likeledes er religiøs nødvendighet knyttet til atferd, noe praksisologisk som igjen er et fenomen hvor biologiske drivkrefter er bestemmende.

Wittgenstein er en tenker som med fordel kan leses i relasjon til den europeiske filosofi-tradisjonen. Selv sa han at han ikke skrev for universitetsfilosofer, en merkelig påstand når vi ser hvordan senfilosofien hans kan anvendes som et motsvar til filosofer som Platon, Aristoteles, middelalderskolastikken, Descartes, Hume, Kant osv.⁷⁹ I religionsfilosofien møter vi kanskje to ytterligheter. Den ene er den klassiske kristne platonismen fra antikken. Denne ene retningen hevder at religiøse sannheter

⁷⁹ For å underbygge denne påstanden kan jeg nevne at familielikhetsdiskusjonen (se PU 66-67) kan ses på som et motsvar til Platon og Aristoteles (ulike) former for essensialisme, diskusjonen om introspektiv viten (PU 246) kan ses på som en kritikk av Descartes og Hume, og elvemetaforen (OC 95-99) kan ses på som en kritikk av Kants begrep om syntetisk a priori dommer. Jeg håper dette essayet kan hjelpe til med å plassere Wittgenstein i forhold til den kristne tradisjonen.

er nødvendige i kraft av metafysisk nødvendighet. På den andre siden finner vi John Hick og verifikasjonisme (evt falsifikasjonisme), som hevder at religiøse setninger er verifiserbare eller falsifiserbare.⁸⁰ (Det finnes naturligvis en rekke andre posisjoner mht religiøse setningers status, for eksempel Braithwaites nevnte posisjon. Men jeg velger her å kontrastere de ovennevnte posisjonene, som i utgangspunktet kan virke svært forskjellige). Wittgenstein forsøker på mange måter å etablere en mellomposisjon her: Religiøse setninger gjelder med nødvendighet. Men disse setningene er ikke deskriptive setninger som står i relasjon til evige metafysiske realiteter som hos Augustin eller andre kristne metafysikere. Samtidig hevder Wittgenstein at disse setningene er nødvendige. Wittgenstein kan forstås dithen at de er ikke kontingente proposisjoner hvis akseptasjon avgjøres av en bestemt mengde sanse-evidens. Spørsmålet er om ikke denne posisjonen kan utfordres, både fra den metafysiske retningen som hevder at disse setningene gjelder med streng nødvendighet, og fra et mer empiristisk ståsted, der verifikasjonisme/falsifikasjonisme-debatten trekkes inn mht diskusjonen om religiøse setninger og dogmers sannhet. Dette vil kunne kaste et viktig lys over religiøse proposisjoner.

⁸⁰ Som jeg senere skal forsøke å vise er det ikke sikkert at det er noen motsetning mellom de som tror at religiøse setninger gjelder med metafysisk nødvendighet og de som tror på verifikasjonisme. Jeg vil altså i siste kapittel forsøke å forene disse to posisjonene.

III. RELIGIØSE PROPOSISJONER OG METAFYSISK REALITET

Innledning til problemet

Det finnes en rekke typer av setninger som forekommer i religiøse kontekster. Vi finner imperativer, som lovbud og formaninger, men også spørsmål og hilsninger. En type religiøse proposisjoner som står sentralt i religiøse kontekster, er imidlertid det vi kaller "dogmer". I diskusjonen i denne oppgaven er det denne typen av setninger som vil stå sentralt og som jeg primært vil forsøke å få en forståelse av.

Som nevnt hevder Wittgenstein at de mest grunnleggende setningene som "Jeg tror Gud eksisterer", "Jeg tror på dommedag" er uttrykk for en tro som ikke nødvendigvis uttrykker et ønske om å si noe om en konkret metafysisk realitet utenfor språket. Basis-setningene i det religiøse språket er ikke empiriske setninger. Når vi tar for oss slik konkrete eksempler, ser vi en klar likhet mellom Wittgenstein og Braithwaite. Begge disse filosofene forsøker å unngå å tale om religiøse setninger som deskriptive. De forsøker å gi disse setningene en annen status enn den rent teoretiske. Tro befinner seg på et annet plan enn det mest teoretisk kognitive, og både Braithwaite og Wittgenstein forsøker å forklare hva slike religiøse setninger egentlig dreier seg om.

For å forklare Wittgensteins posisjon, er vi nødt til å gå litt nærmere inn på Wittgensteins syn på mening, språk og regler. I *Tractatus* vektla Wittgenstein den assertoriske og beskrivende setningen. I dette verket finner vi en sterk vektlegging av setninger som er bilder som beskriver virkeligheten og som gjengir informasjon om virkeligheten. I *Tractatus* ble språket sett på som en representasjon av fakta-informasjon om virkeligheten. Denne teorien er som nevnte tidligere inspirert av fysikeren Hertz, som vektla at man i fysikken opererer med bilder på den empiriske virkelighet, nemlig modeller.⁸¹ Denne beskrivelsen av språket vektlegger dets struktur og tegner et bilde av språket som mer statisk – senere skulle Wittgenstein

⁸¹ Se Janik og Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* s. 139. Hertz innførte begrepet "Bild" for å gi en karakteristikk av fysiske teorier. Janik og Toulmin argumenterer for at dette må forstås i betydningen bilde, modell eller representasjon av den ytre virkelighet. Se Janik og Toulmin s. 139-140. En annen interessant hypotese om billedteoriens fremvekst er fremsatt av Don Cupitt (Cupitt, *The Sea of Faith* s. 222) Cupitt vektlegger at Wittgenstein var god til å lage matematisk-naturvitenskapelige modeller, og dette reflekteres i Wittgensteins billedteori. Om jeg ikke misforstår, kan det Wittgenstein drev med under sine ingeniør-studier i Manchester forstås som et forsøk på skape modeller for fly og helikoptere. Se Monk, Op.cit. kap 2., s. 28-36.

vektlegge språk som handling og at språket er en aktivitet, og språket blir her sett på som mer dynamisk. De logiske positivistene videreførte tankene om mening som vi finner i *Tractatus*. Dette var inspirert av Wittgenstein som i *Tractatus* hevdet at setninger som er meningsfulle er bilder på mulige saksforhold. Selv om Wittgenstein ikke brukte uttrykket "verifikasjon" i *Tractatus*, kan verket leses slik at setnings mening er dens verifikasjons- eller sannhetsbetingelser.⁸² Wittgenstein skrev om setninger: "The agreement or disagreement of its sense with reality constitutes its truth or falsity." (TLP 2.222). For de logiske positivistene var mening knyttet til verifikasjon. Det finnes visse forskjeller internt i den logiske positivismen, og man kan kanskje si at Quine er en slags positivist, men tilhører likevel en annen retning eller en videreføring av den logiske positivismen. Jonathan Dancy kobler klassisk fundamentalisme, vekten på sansevidens og verifikasjonsprinsippet for mening.⁸³ Dancy formulerer et verifikasjonsprinsipp som uttrykker meningsteorien som assosieres med logisk positivisme og klassisk fundamentalisme (foundationalism): en setning har empirisk mening hvis (hvis og bare hvis) den er verifiserbar.⁸⁴ En person kjenner den empiriske meningen til utsagn dersom han vet hvordan det skal verifiseres.⁸⁵ Dancy vektlegger også at meningen til en setning ifølge den logiske positivisme er knyttet til dens verifikasjonsmetode.⁸⁶ For de logiske positivistene er det slik at dersom det eksisterer en type språklige regler, er dette i tilfelle setninger knyttet til betingelsene for om den er sann eller ikke. Fordi den logiske positivismen er en empiristisk retning, som historisk slekter på Hume, knytter den mening til språkets relasjon til den empiriske og sansbare virkelighet. De logiske positivistene avfeide metafysiske systemer som nonsens og intellektuelt sett nærmest useriøse. Dette er naturligvis en sannhet med modifikasjoner ettersom Frege var en viktig inspirasjonskilde for bevegelsen.⁸⁷ Freges *Sinn* kan forstås i en platonsk retning. Samtidig er det kanskje interessant, når vi nå behandler teorien i en religionsfilosofisk

⁸² Verifikasjon av lat. *verus*, sann og *facere*, gjøre.

⁸³ Se Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, s. 86-87.

⁸⁴ Dancy, *Ibid.* s. 87. Jeg synes umiddelbart at dette prinsippet virker rart, fordi det synes som det er analytisk sant, og dermed ikke gir noen kunnskap. Man kunne kanskje tenke seg at Dancy skulle skrevet "mening" og ikke "empirisk mening". Det klassiske empiristiske dogmet "Kunnskap kommer bare fra sansene" derimot synes å være et syntetisk utsagn (beskyldes for å være en metafysisk antakelse i en anti-metafysisk filosofi) og ikke egentlig ekvivalent med Dancys VP.

⁸⁵ Dancy, *Ibid.* s. 87.

⁸⁶ Dancy, *Ibid.* s. 87.

⁸⁷ Frege var selv neppe noen logisk positivist, men han hadde innflytelse på den logiske positivismen, ikke minst indirekte gjennom Wittgensteins *Tractatus*, ved at han influerte Russell og at Carnap gikk på Freges forelesninger da han studerte i Jena. (For det sistnevnte poenget se Carnaps selvbiografi *The Philosophy of Rudolph Carnap* s. 4.

kontekst at det er grunnleggende likheter mellom den logiske positivismen og den mer metafysiske platonismen. Begge disse retningene har som forutsetning en del av de trekkene Wittgenstein finner i den augustinske språkmodellen. Begge retninger vektlegger at meningsfulle utsagn må knyttes til at språk er refererende til en ekstra-lingvistisk metafysisk virkelighet. Disse to retningene hevder eller vektlegger begge sterkt at språket, når det brukes meningsfullt refererer til metafysiske realiteter utenfor språket,⁸⁸ på tross av at det eksisterer en grunnleggende uenighet om hvilke størrelser dette kan dreie seg om. Vi kan imidlertid merke oss at den platonske forståelsen av mening som noe som ikke er private ideer, men abstrakte entiteter, er tilstede ikke bare hos Frege, men også hos Bolzano og Meinong⁸⁹. Både den logiske positivismen og platonismen hevder at mange termer er navn, dvs de refererer til et objekt eller noe som kan gjøres til objekt (objektiveres). Det kan også sies at ord i henhold til dette synet får sin mening ved at de henviser til et konkret objekt eller en person eller noe som epistemologisk kan behandles på en måte som er analog til den måten vi behandler informasjon om objekter. (Jeg skal komme nærmere inn på den logiske positivismens syn på mening og verifikasjon i avsnittet hvor jeg går nærmere inn på verifikasjon og evt falsifikasjon av religiøse setninger.)

2. Den augustinske språkmodellen

Wittgenstein opponerer mot det synet som ble beskrevet i det forrige avsnittet. *Philosophical Investigations* begynner med en kritikk av Augustins syn på språk slik det fremstår i *Bekjennelser*. Det augustinske bildet er ifølge Wittgenstein ikke en fullført teori om språket, men et proto-teoretisk paradigme som fortjener oppmerksomhet fordi denne språkforståelsen ligger til grunn for det vi finner i mer sofistikerte teorier.⁹⁰ Det mange ikke vet er at Augustin videreutviklet dette synet på språk som vi finner antydnet i *Bekjennelser* i *The Teacher* og *De Doctrina Christiana*. Augustin utvikler her en enkel referanse-teori om språk, slik den finnes antydnet i *Bekjennelser*, hva Gilbert Ryle kalte "'Fido'-Fido teorien" om språk. Man kan kanskje innvende mot den augustinske forståelsen av språket at den ignorerer verb, adjektiver, preposisjoner og indeksikaler. Ifølge Glock er det augustinske bildet

⁸⁸ Dette gjelder til og med fenomenalisme, for iht en fenomenalistisk forståelse henviser man til noe i sin egen bevissthet, men som likevel er utenfor språket.

⁸⁹ Glock, Op.cit. s. 43, "Augustinian picture of language"

⁹⁰ Se Glock, Op.cit. s. 41, "Augustinian picture of language".

modellert etter egennavn.⁹¹ Dette kommer klart frem i *The Teacher*, der Augustin utvikler sitt syn på språk mer grundig. (se for eksempel Augustin, *The Teacher*, kap. 2, avsnitt 3). Men å tro at Augustin trodde at alle ord er navn, slik som for eksempel "er", "eller", "og" eller uttrykket "kom" i det imperative utropet "Kom!", er kanskje å legge for mye i Augustins munn. Men vi skal heller ikke utelukke at Augustin mente dette. Augustin kan for eksempel ha ment at logiske konstanter uttrykker ideelle relasjoner i det guddommelige intellekt, og at guddommelig illuminasjon spiller en rolle for forståelsen av disse relasjonene. Hans-Johann Glock oppsummerer de tesene som Wittgenstein i *Philosophical Investigations* 1 trekker ut av den augustinske språkmodellen: Jeg henter her punktene direkte fra Glocks tekst og oversetter dem.⁹²

Alle ord har mening

Alle ord er navn, dvs de står for objekter

Meningen til et ord er objektet det står for.

Forholdet mellom ord (navn) og meningen (referenten) blir etablert ved en ostensiv definisjon som etablerer en mental assosiasjon mellom ord og objekt.

Setninger er sammensetninger av navn.

Glock hevder at det er to viktige konsekvenser som uttrykkes her, hvor vi skal merke oss den første på en spesiell måte:

Den grunnleggende funksjonen til språk er å beskrive verden: "ord refererer, setninger beskriver" (PU 21-27).

Et barn kan etablere forholdet mellom ord og det ordet står for kognitivt, gjennom tenkning, "noe som betyr at det allerede må ha et privat språk for å ha et offentlig språk". (Jf PU 32).⁹³

Vi skal merke oss på en spesiell måte den første konsekvensen som Glock mener Wittgenstein trekker ut av augustinske språkmodellen: At den grunnleggende funksjonen til språket er å representere virkeligheten. Ord representerer objekter,

⁹¹ Se Glock, Op.cit s. 42.

⁹² Se Glock, Op.cit. s. 41.

⁹³ Av disse to konsekvensene er det den første som er interessant i vår sammenheng. Den siste tesen kan kritiseres på basis av det kan tenkes at tenkning ikke er avhengig av språk.

setninger beskriver ekstra-lingvistiske realiteter. Det er nettopp dette Wittgenstein har utfordret religionsfilosofien med: De grunnleggende proposisjonene i det religiøse språkspillet er normative, ikke deskriptive. En måte å forstå denne vendingen på er å gå veien om kritikken av den augustinske språkmodellen, og jeg tror jeg har støtte i dette i Hans-Johann Glocks artikkel "Augustinian picture of language".⁹⁴

La oss gå til den logiske positivismen som eksempel.⁹⁵ Ifølge denne retningen er de mest grunnleggende setningene i språket, de som beskriver fundamentet i vår epistemologi, deskriptive setninger. Ifølge Wittgenstein ligger det som en implisitt forutsetning for denne teorien at språk blir lært gjennom ostensive definisjoner (Wittgenstein burde vite hva han snakker om, han var tross alt den som hadde utformet mye av grunnlaget for denne tenkningen). Men den sene Wittgenstein går imot denne tenkningen. Gjennom en deskriptiv (grammatikalsk) undersøkelse av hvordan språket faktisk fungerer, mente han å kunne fastholde at språket fungerer på en annen måte enn den analysen vi finner i den logiske positivismen. Wittgenstein skriver i *Philosophical Investigations*:

"Here the term language-*game* is meant to bring into prominence the fact that the *speaking* of language is part of an activity, or of a form of life" (PU 23)

Det finnes mange elementer i språket som de eksemplene nevnt i *Philosophical Investigations* 23 og *Philosophical Investigations* 27, som ifølge Wittgenstein viser at teorien om ostensive definisjoner kan være inadekvat. Et problem med teorien om ostensive definisjoner er at disse gestene kan bli fortolket på ulike måter i hvert enkelt tilfelle (PU 28). Som et alternativ til positivistene formulerer Wittgenstein slagordet "meaning is use" (PU 43). I paragraf 43 i undersøkelsene skriver Wittgenstein:

⁹⁴ Artikkelen finnes i Glocks *A Wittgenstein Dictionary*.

⁹⁵ I *Introduction to Contemporary Epistemology* bruker Jonathan Dancy termen "logisk positivismen" synonymt med klassisk fundamentalisme. Jeg følger i denne oppgaven Dancy's ordbruk. Jeg mener ikke å påstå at den logiske positivismen tror på alt det Augustin gjorde i sin språkfilosofi, men jeg er tilbøyelig til å være enig med Wittgenstein i at tankemønstre har noen grunnleggende likhetstrekk, særlig i at språk skal "matche" virkeligheten, at språkets hovedoppgave er å referere, og det synes å implisere at språklig læring skjer gjennom ostensive definisjoner.

"For a large class of cases –though not for all –in which we employ the word "meaning" it can be defined as thus: the meaning of a word is its use in the language. And the *meaning* of a name is sometimes explained by pointing to its bearer." (PU 43)

I siste del av denne paragrafen finner vi at Wittgenstein skriver: "And the *meaning* of a name is *sometimes* explained by pointing to its bearer." (PU 43, den siste uthevingen er min). Meningen til et *navn* kommer til gjennom å peke på bæreren – noen ganger. Wittgenstein benekter altså ikke at ostensive definisjoner spiller en rolle i språket, men det synes klart at han ønsket å nedprioritere dette. I en samtale jeg hadde med Ray Monk, vektla Ray Monk at postmodernistene har misforstått Wittgensteins tenkning på dette området.⁹⁶ Postmodernistene har forstått Wittgenstein på den måten at språk ikke refererer til virkeligheten. Postmodernistene har altså trukket Wittgensteins tanker i retning av lingvistisk idealisme.⁹⁷ Men Wittgenstein benekter ikke at språk refererer til virkeligheten –altså etablerer han ikke en posisjon som er totalt anti-tetisk til teorier som har en augustinsk holdning til forståelsen av språkets forhold til den ytre virkelighet, hva enten denne forståelsen er ført i en empiristisk retning eller i en retning som opererer med en supra-naturalistisk virkelighetsforståelse, slik som platonsk mystisisme. Noen har hevdet at det augustinske bildet er en altomfattende filosofisk illusjon, og er noe Wittgenstein går imot ikke bare i en språkfilosofisk kontekst, men også i forbindelse med filosofisk psykologi og matematikkens filosofi. Kanskje kan denne kritikken også sies å være tilstede i Wittgensteins religionsfilosofiske tenkning, og muligens også hos Wittgenstein-inspirerte religionsfilosofer.

Wittgenstein er skeptisk til det augustinske språkbildet, selv om han ikke avviser at ostensive definisjoner kan spille en begrenset rolle i språket. Noe av poenget med å gå imot denne forståelsen av språk er å nedtone betydningen av den læreprosessen som alle Augustins mer eller mindre direkte etterfølgere egentlig må vektlegge, Wittgenstein benekter ikke at ostensive definisjoner forekommer ved læringen av et språk, men han ønsker å nedtone betydningen av dette. Det finnes argumenter her

⁹⁶ "Å forstå eller dø". Intervju jeg hadde med Ray Monk i Morgenbladet 14.01.00

⁹⁷ Med lingvistisk idealisme mener jeg her en teori som løsriver språket fra virkeligheten, som hevder at språklig mening er autonom i forhold til virkeligheten, og at vi ikke kan ha noen tilgang til virkeligheten uavhengig av den forståelsen språket gir oss.

som jeg ikke skal gå altfor grundig inn på. Et argument er at ostensive definisjoner i hvert enkelt tilfelle krever en tolkning (PU 28). Et annet viktig argument er at man allerede må vite (eller kunne gjøre noe) for å være i stand til å spørre etter en tings navn (PU 30). Man kan kanskje forstå Wittgenstein dithen at bare noen som allerede vet hvordan man skal behandle en gjenstand kan spørre etter gjenstandens navn (PU 31). Augustin synes ifølge Wittgenstein å forutsette at barnet som skal lære et språk allerede har et språk (PU 32). Evt kan det synes som om Augustin forutsetter at barnet har en evne til å tenke, men ikke tale (PU 32). Dersom tenkning delvis er medfødt og uavhengig av språket, kunne dette være en mulig innvending mot Wittgenstein.

3. Wittgensteins alternativ til det augustinske språkbildet: Vekten på atferdsteknikker og praksis

I stedet for den augustinske språkmodellen utvikler Wittgenstein gjennom PU (særlig gjennom paragraf 10 til ca 202), en alternativ forståelse av språk, språklig læring og språklige regler. Denne forståelsen av språklige regler kan være viktig når vi skal forstå Wittgenstein og den religionsfilosofi som han selv synes å tendere mot og som hans etterfølgere har vektlagt.

Wittgenstein går i *Philosophical Investigations* imot det synet på språk som han utviklet i *Tractatus*. I *Philosophical Investigations* er ikke språket primært et refererende instrument for å danne bilder av virkeligheten og representere den empiriske virkelighet. Wittgenstein er i undersøkelsene svært opptatt av at det skal finnes en måte å forstå en regel eller å gripe en regel som ikke er en fortolkning av regelen. Dersom man opererer med en teori om språk som innebærer at forståelsen av språk krever fortolkning, er dette en teori som ikke kan løse de grunnleggende problemene i forbindelse med hva språklig mening er. For muligheten til å gi en presis fortolkning av noe krever at man allerede er i besittelse av en regel. I *Undersøkelsene* paragraf 198 skriver Wittgenstein at fortolkninger ikke kan bestemme mening (PU 198). Det er en uhyre vanskelig paragraf. Men jeg tror Wittgenstein forsøker å si at fortolkningens relasjon til det som blir fortolket ikke nødvendiggjør at din fortolkning av regelen er riktig. Wittgenstein synes andre steder å indikere at man faktisk mestrer språket på en veldig god måte. Og den usikkerheten en fortolkning gir i forhold til språkets regler passer ikke med

observasjonen om at språket er noe vi faktisk mestrer. I stedet for fortolkning vektlegger Wittgenstein trening: "I have been trained to react to a sign in a particular way, and now I do so react to it." (PU 198). Wittgenstein vektlegger det praktiske.

Wittgenstein skriver i *Philosophical Investigations* 202:

"And hence also "obeying a rule" is a practice. And to *think* one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule "privately": otherwise thinking one was obeying a rule would be the same as obeying it."
(PU 202)

Det viktige med denne paragrafen i vår sammenheng her er først og fremst den første delen. Wittgenstein vektlegger altså *praksis*. Det å følge regler er knyttet til å beherske atferder. Dette er Wittgensteins praksis-filosofi: regler er noe som kommer til gjennom praksis, og det prinsipielle poenget til Wittgenstein er at regler er noe som ikke først og fremst kommer til gjennom at språket refererer til den ytre virkelighet, men at individet behersker atferdsteknikker.

"To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are *customs* (uses, institutions). To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a *technique*."
(PU 199, den siste uthevingen er min)

På denne måten finnes det en måte å følge en regel på og ikke minst en måte å gripe hva en regel er, som ikke er en fortolkning av regelen (jf PU 201). Hans-Johann Glock bruker "autonomy of language" og "arbitrariness of grammar" for å beskrive Wittgensteins syn på språk.⁹⁸ Hans-Johann Glock har med P.M.S. Hacker som gjennomleser utformet de artiklene som vi finner i hans *A Wittgenstein Dictionary*. Glock vektlegger at grammatikken er "self-contained, not responsible to extralinguistic reality."⁹⁹ Dette har han fra Peter Hacker, som i *Insight and Illusion* vektlegger det samme og som var Glocks lærer. Grammatikalske regler følger ikke en mening slik som Freges *Sinn* (forstått som en platonsk realisme), men kan synes å være uavhengig av den realiteten den representerer, i hvert fall synes Glock å være på god vei mot å hevde noe slikt.¹⁰⁰ Som Glock er inne på, og som vi senere

⁹⁸ Se Glock, Op.cit. s. 45, "the autonomy of language, the autonomy of grammar".

⁹⁹ Glock, Op.cit. s. 46.

¹⁰⁰ Se Glock, "Wittgenstein vs. Quine on Logical Necessity" og *A Wittgenstein Dictionary*. Glock vektlegger også at grammatikalske regler ikke kan bli begrunnet og alternative former for representasjon ikke er irrasjonelle i noen absolutt betydning. "One symbolism is in fact as good as the next; no one symbolism is necessary."

skal se, er Wittgensteins syn på regler og grammatikk et syn som går imot Kripkes og Putnams syn på a posteriori nødvendig sannhet. ifølge Wittgenstein var det slik at normer for representasjon kan ikke være korrekte eller ikke korrekte.¹⁰¹ Det er på denne basis jeg tror vi må forstå Wittgensteins skille mellom det normative og det deskriptive.¹⁰² (*Merk her at Wittgenstein bruker uttrykket normativ på en bestemt måte –se fotnoten*). Den klassiske fundamentalismen, så vel som platonismen, fremhever at de mest grunnleggende setningene i en rasjonell epistemologi er deskriptive. Men Wittgenstein utfordrer dette bildet. Mye av denne kritikken går på at disse posisjonene egentlig forutsetter en augustinsk forståelse av språk og dermed en vekt på ostensive definisjoner i måten språk læres på. Wittgenstein mener å vise at dette er galt.

4. Normativitet og religiøst språk

Den viktige innsikten er at normativiteten i språket ikke er noe som gis ved at språket refererer til ekstra-lingvistiske realiteter. Det er ingen ide-verden, ingen *Sinn*-størrelser, ingen abstrakte objekter eller et broprinsipp som åpner for at språket har en normativitet i seg. Normativitet er noe som befinner seg på samme nivå som praksis. Praksisen er selv normativ. De grammatikalske setningene er en beskrivelse av de normative forholdene i praksisen. Grammatikalske setninger uttrykker normer for representasjon. Muligheten for å akseptere dette synet ligger i at man avviser det augustinske synet på språket og fremhever praksisen som normativ.

Dermed blir det mulig å tenke seg at det mest basale i et rasjonelt og velfungerende språk ikke er deskriptivt (som i platonisme, positivisme), men normativt. Språket er regelstyrt og reglene som gir de grammatikalske setningene er normer for representasjon. De normative setningene er egentlig setninger som uttrykker praksisen; de er setninger som gir oss innsikt i det normative elementet i regelstyrte

(AWL 22, se 63). Se Glock, *A Wittgenstein Dictionary* s. 48 Det siste poenget er kanskje særlig interessant i en religionsfilosofisk kontekst.

¹⁰¹ Glock, *A Wittgenstein Dictionary* s. 49. Glock fremhever at dette ikke innebærer en relativisme der "anything goes".

¹⁰² Wittgenstein snakker om normer for representasjon i OC 167, OC 321, OC 473, OC 634. Jf for eksempel OC 167: "It is clear that our empirical propositions do not all have the same status, since one can lay down such a proposition and turn it from an empirical proposition into a norm of description" (OC 167) Poenget til Wittgenstein er at det finnes en type setninger som ikke er empiriske, men som er knyttet til det grammatikalske og de konstitutive reglene for språk. (Se også for eksempel PU 50 og 104 for å få et inntrykk av Wittgensteins tanker her). Legg imidlertid merke til at uttrykket "normativ" her har å gjøre med epistemologiske, og ikke med det etiske.

praksiser. Det virker som om dette kan forstås som et resultat av avvisningen av den augustinske språkmodellen. Det er altså en sammenheng mellom avvisningen av den augustinske språkmodellen og det synet Wittgenstein fremlegger i forbindelse med nødvendige setninger.

Dermed synes vi å kunne nå en dypere forståelse av hvorfor Wittgenstein hevder at religiøse setninger ikke er deskriptive. For religiøse setninger synes nettopp å befinne seg i samme kategori som aprioriske setninger -de er ifølge Dean Martin et særtilfelle av aprioriske setninger. De er nødvendige innenfor det språkspillet den troende faktisk spiller. Denne analysen synes altså å kunne forklare noen av de mer dypereleggende grunnene til at Wittgenstein fremhevet *Weltbild*-setninger som normative og at setningene ikke er deskriptive. Sammenhengen mellom de ulike delene av Wittgensteins forfatterskap skulle være behandlet tidligere i essayet.

For å oppsummere: Wittgenstein avviser den augustinske modellen for språk. Gjennom avvisningen av denne tenkningen utarbeider han en ny form for fundamentalisme. I denne fundamentalismen er de grunnleggende setningene normative, og dette har en sammenheng med at Wittgenstein avviser den augustinske språkmodellen og heller hevder at en korrekt beskrivelse av språk må vektlegge normativ praksis som det fundamentale i dannelsen av språkspill.

Brian Clack anvender det wittgensteinianske perspektivet i sin bok om Wittgensteins religionsfilosofi. Clack forklarer hvordan religiøse setninger ikke er deskriptive og at de ikke refererer til ekstra-lingvistiske metafysiske realiteter. Wittgenstein skriver: **"When I am furious about something, I sometimes beat the ground or a tree with my walking-stick. But I certainly do not believe that the ground is to blame or that my beating can help anything. "I am venting my anger." And all rites are of this kind. Such actions may be called instinct-actions."** (Wittgenstein, sitert i Clack s. 65)

Ifølge Clack minner Wittgenstein her om R.R. Marett som hevder at religion ikke er så mye tenkt ut, som danset ut.¹⁰³

¹⁰³ Clack, Op.cit. s. 65. Merk også Clack s. 57, der han hevder at religiøse setninger ifølge Wittgenstein ikke er forsøk på å beskrive en overnaturlig verden. "Rather they are expressive in character: predestination is a "sigh";

Et skille mellom det deskriptive og det normative finner vi også i synet på dommedag. Dette var noe Wittgenstein hadde tenkt mye på. I Ray Monks biografi finner vi at Wittgenstein snakket med Drury om dommedag. Da Drury uttrykte en skuffelse over at Origenes' doktrine om alle tings gjenopprettelse (*apokatastasis*) ble fordømt, sa Wittgenstein at denne doktrinen naturligvis måtte bli fordømt.¹⁰⁴ Mot slutten av sitt liv skrev han om Guds dom.¹⁰⁵ Men i religionsfilosofien behandlet han dette annerledes. I forelesningene om religion (Forelesning I s. 52-59) hevdet Wittgenstein at en som tror på dommedag og en som ikke gjør det, ikke sier imot hverandre. Vi må forsøke å forstå hvorfor Wittgenstein kan ha kommet med en så radikal påstand. Jeg tror Wittgenstein kan forstås slik at dommedagsforestillingen ifølge han ikke må forstås som en teori eller et forsøk på å sette frem assertoriske proposisjoner. Wittgenstein benekter at slike religiøse setninger er hypoteser, og dersom dommedags dogmet var en assertorisk proposisjon, ville man neppe kunne unngå å hevde at den hadde noen grunnleggende likhetstrekk med vitenskapelige hypoteser. Dommedag er noe som må knyttes til å ha noe som rettledende for livet sitt (LCA s. 53); slike dogmer er regulerende for ens livsform. Wittgenstein synes å forsøke å gå imot dommedagsdogmet *qua* assertorisk setning, kanskje er dette fordi denne typen av ham ikke anses for å være assertoriske eller kunne kalles sann eller usann (jf OC 205). "If you ask me whether or not I believe in a Judgement Day, in the sense religious people have belief in it, I wouldn't say: "No. I don't believe there will be such a thing." (LCA s. 55) Videre er evidens irrelevant og ødeleggende for religion sier Wittgenstein i forelesningen der han snakker om dommedag. Det kan ikke være evidens for det vi kaller det religiøse dogmet om dommedag (LCA s. 56). Det er klart at Wittgenstein *benektet* at religiøse proposisjoner kan fungere som hypoteser eller være mer eller mindre sannsynlige (LCA s. 57), altså synes det å være rimelig å tolke ham slik at religiøse setninger har en annen status enn assertoriske setninger. Clack gjør en fortolkning som er interessant i denne forbindelse: fordi religiøse dogmer ifølge Wittgenstein ikke er fakta-setninger, er de atferdsregulerende normer som står som bilder for den troendes bevissthet som "regulating for all in his life" (LCA s. 54)

a talk of creation is an expression of wonder at the beauty of the world; and so on." (Clack, Op.cit. s. 57).

¹⁰⁴ Monk, Op.cit. s. 541.

¹⁰⁵ Monk, Op.cit. s. 580.

Religion er ifølge Clacks fremstilling av Wittgenstein "something like a way of responding to the world, a mode of orientation, or a way of living in the world."¹⁰⁶

Wittgenstein analyserer i forelesningene om religion grammatikken i det religiøse språkspill. Clack skriver:

"If we think of scientific uses of language as being those in which words function as names, with sentences serving to depict facts, the discrepancy between the religious and the scientific will mean that the words and sentences used in religion will not have a straight-forwardly object-naming, fact-depicting character." (Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, s. 66)

Wittgenstein anså heller ikke "Gud" som en refererende term. Don Cupitt skriver følgende om Wittgenstein: "Faith in God can shape your life, without it being necessary to suppose that God exists objectively 'out there'" (Cupitt, s. 225) Cupitt siterer i det følgende det som Wittgenstein skal ha sagt i 1930:

"It is a dogma of the Roman Church that the existence of God can be proved by natural reason. Now this dogma would make it impossible for me to be a Roman Catholic." (Wittgenstein, sitert i Cupitt *ibid.* s. 225)

Ifølge Clack tjener uttrykk for teistisk tro slik som "Gud skapte verden" eller "Guds allmektige øye som passer på alle" ikke som beskrivelser: *Culture and Value* og forelesningene om religion gir oss et viktig forslag nemlig at tale om Gud uttrykker følelser og holdninger hos individet som er religiøst.¹⁰⁷ I forelesningene om religiøs tro dukker det opp et liknende forslag. Troen på dommedag er viktig i forbindelse med Wittgensteins religionsfilosofi. Wittgenstein hevder i den første forelesningen om religion at der vi har to personer hvor den ene tror på dommedag og den andre ikke, motsier de to ikke hverandre (LCA s. 53) Troen på dommedag er ifølge Wittgenstein ikke et forsøk på å konstruere en teoretisk prediksjon, men å la dette "bildet" være en handlingsnorm (LCA s. 54). Clack omtaler troen på dommedag som atferdsregulerende i den troendes liv (Clack s. 69); denne typen setninger er regulerende for hele den troendes liv.

¹⁰⁶ Clack, *Op.cit.* s.66.

¹⁰⁷ Clack, *Op.cit.* s. 67.

En svakhet med Wittgensteins analyse her er at han ikke tar dagligspråket på *face value*. Den intuitive innsikten synes å være at det religiøse språket er deskriptivt -det virker som om wittgensteinianerne kommer med kontra-intuitive forslag som ikke passer med den faktiske fenomenologien knyttet til religiøst språk. Også dette skal jeg komme tilbake til. Clack hevder at religiøse setninger ikke er deskriptive. Clack mangler en begrunnelse for dette. Tanken om at det finnes en Gud som har skapt verden (jf det teleologiske og det kosmologiske argument), eller at det kan finnes et liv etter døden er noe helt reelt, å avfeie det som latterlig virker veldig ekstremt, for eksempel i lys av tenkere som Thomas Aquinas og Augustins behandling av disse ideene.

Det virker som om den deskriptive wittgensteinianismen bryter med den opprinnelige intensjonen i det religiøse språkspillet. Dagligspråkfenomenologene innen den wittgensteinianske retningen synes å overse fundamentale hevdelsesbetingelser i det religiøse språkspillet. Ifølge Quine må språk forstås som en helhet.¹⁰⁸ Et av kriteriene vi synes å måtte ha med dersom vi opererer med en holistisk meningsteori, er at det må være en intern konsistens i bruken av ord og setninger. Det synes å være en intern sammenheng innad i språkspillsmassen (jf Z 444), som danner en helhet. Det synes i det kristne språkspillet å være en intern sammenheng mellom det kristne begrepet om håp, vekten på Jesu oppstandelse og den konkrete oppstandelsen fra de døde for den troende. Denne interne logikken, som en holistisk meningsteori synliggjør betydningen av, er ikke tatt hensyn til av wittgensteininerne i deres analyse av dommedags-dogmet.

Clack vektlegger motsetningen mellom vitenskapelige og religiøse språkspill. Han hevder at det er klar forskjell mellom vitenskap og religion. Her har han et poeng. Men jeg skal argumentere mot hans non-referensialistiske og anti-realistiske synspunkter.

Clacks presentasjon av den wittgensteinianske modellen kan ses i lys av Dean Martins utlegning av den religiøse dimensjonen ved *On Certainty*. Dommedagstanken har å gjøre med det ekspressive. Det er knyttet til en eksistensiell holdning, en livsinstilling, snarere enn et forsøk på å gi en prediksjon eller teori om

hva som kommer til å skje ved verdens ende. Dommedagsforestillingen er et uttrykk for et ønske om å leve på en bestemt måte, å se verden gjennom et bestemt *gestalt*. Den uttrykker en bestemt *innstilling* til virkeligheten. Dette er en epistemologisk innsikt i en eksistensiell kontekst. I en livssituasjon slik som den til Tolstoj da han var i sin tidligere nevnte store krise eller Augustins kamp for en meningsfull tilværelse, er dette perspektivet noe mennesket kan anlegge på virkeligheten. Vi kan knytte dette til normer for representasjon og vekten på å se aspekter i del to av *Philosophical Investigations*.

Det er altså to faktorer som er viktige for begrunnelsen av at religiøse setninger ikke er deskriptive: (1) Vekten på ekspressivitet, og (2) avvisningen av den augustinske språkmodellen. Jeg tillater at denne diskusjonen av Wittgenstein også inneholder visse elementer som wittgensteinianere, altså andre filosfer enn Wittgenstein selv som følger Wittgenstein, har brakt inn i debatten. Clack bruker også teisme/ateisme som eksempel for å forklare at religiøse grunnsetninger ikke er deskriptive. Clack skriver:

"Atheism is simply the absence of religious thought. ("I have no thoughts of God.") It is not a contradiction of belief. Just as Wittgenstein says that religions containing quite different notions do not contradict one another except where they put forward theories (cf RFGB 1), so religion and atheism should not be understood as rival theories. They seem more like different ways of thinking than different systems of thought." (Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion* s. 69)

Hvordan Clack kan skille mellom "ways of thinking" og "systems of thought" kan man spørre seg. Men igjen ser vi et viktig poeng i forbindelse med Wittgenstein-inspirert religionsfilosofi, nemlig at grunnleggende religiøse eller i dette tilfellet også anti-religiøse holdninger aldri anses for å være teoretiske eller deskriptive i sitt vesen. Religiøse setninger er en type setninger som ikke er deskriptive.

I boken *Contemporary Philosophy of Religion* kommer Charles Taliaferro med en rekke forholdsvis radikale påstander om religiøse setningers non-deskriptivitet. Dette kapitlet er interessant fordi det er inspirert av Wittgenstein. Med

¹⁰⁸ Se Quine, for eksempel "Two Dogmas of Empiricism" s. 42.

bevisst referanse til Wittgensteins senfilosofi forsøker Taliaferro å utvikle det synet at religiøse setninger ikke er bilder som enten korresponderer eller ikke korresponderer med virkeligheten slik den faktisk er. Taliaferro mener at religioner er livsformer. Og en livsform ikke har sannhetsverdi. Taliaferro skriver: "A form of life may be satisfactory or unsatisfactory without itself being true or false."¹⁰⁹ Det er viktig å ta med Taliaferro, fordi det viser at min tolkning eller presentasjon av Wittgenstein her ikke avviker fra slik vi finner den forstått i religionsfilosofien i dag. Taliaferro gir en beskrivelse av Wittgenstein-inspirert religionsfilosofi som vi skal merke oss:

"According to many of those who align themselves with Wittgenstein, to assimilate religious convictions to beliefs that are objectively determined as true or false in sciences is to be saddled with a wringheaded intellectualist theory about the very structure of religious life." (Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 36)

Wittgenstein såvel som Taliaferro, vektlegger at religiøst språk ikke er deskriptivt slik som vitenskapelig språk er. Det er knyttet til handling og normativitet.

5. Wittgensteins syn på forståelse og problemet med det religiøse språkets fenomenologi.¹¹⁰

Ifølge Wogens lærebok i religionsfilosofi er Wittgensteins språkspillsfilosofi blitt anvendt slik at bare den som faktisk kjenner språkspillene kan forstå dem.

Wittgenstein forstår religion som mange sett av språkspill gitt i en livsform. Det kan være mange ulike grammatikker i ulike kulturer. Samtidig skriver Wittgenstein i *Philosophical Investigations* 373 "theology as grammar" (PU 373), altså vektlegger han at teologi er noe som kan forstås utifra det å beherske reglene i et bestemt språkspill. I sin lærebok i religionsfilosofi skriver Wogen om Wittgensteins syn på religion. Wogen skriver om Wittgenstein at "[e]nhver meningssammenheng kan betraktes som et spill, der ytringer og handlinger koordineres etter bestemte regler

¹⁰⁹ Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion* s. 36.

¹¹⁰ Fenomenologi kommer av det greske *phainomenon* som betyr "det som viser seg". Med fenomenologi mener jeg her å vektlegge språkbrukernes egen selvforståelse, at religiøst språk fremtrer for språkbrukerne som meningsfullt på en bestemt måte. Fenomenologi er knyttet til at språk fremtrer for oss som meningsfullt og er knyttet til praksiser og talehandlinger hvor vi har bestemte intensjoner og intensjonale tilstander knyttet til anvendelsen av termer. Et spørsmål er hvorvidt Wittgenstein kan sies å ha en fenomenologi, fordi *esse est applicari* synes å være en passende beskrivelse av hans syn på mening, kan man stille spørsmål ved om intensjonalitet og kognitiv mening er irrelevant for hans syn på at noe er meningsfullt. Hva som imidlertid synes

som man må beherske for at man skal fungere eller skjønne noe.”¹¹¹ Wigen skriver at når denne filosofien anvendes på det religiøse fenomen, blir det bare den troende som kan vite hva det dreier seg om i religionen, for bare den troende behersker reglene.¹¹² Denne tolkningen får støtte i *Philosophical Investigations*. Her skriver Wittgenstein at mening er bruk (PU 43). Det er en forbindelse mellom det å forstå og det å kunne (PU 199). Grammatikken til ordet "vite" er nært knyttet til ordet "kan". "Å vite" er knyttet til "å gjøre" (PU 150). Det virker som om grammatikken til ordet "å vite" er knyttet til å forstå, og dermed knyttes viten, forståelse og atferdsteknikker sammen. Det å forstå et språkspill er knyttet til å beherske det. Forståelse er knyttet til det å selv være en aktør i språkspillet.

Det er blitt påpekt likheter mellom Arne Næss og Wittgenstein. Begge disse filosofene har vektlagt dagligspråket som fundamentalt for å forstå filosofiske problemer. Wittgenstein utvikler en metode for filosofi (PU 109, PU 120, PU 124, PU 133), eller mer presist et sett av metoder (PU 133). For Wittgenstein er filosofisk metode knyttet til å gi en oversiktlig fremstilling (*Übersichtliche Darstellung*) av språket. Filosofien skal gi en systematisk oversikt over hvordan man bruker språket. Slik kan vi ta ordene fra deres metafysiske til deres dagligspråklige bruk (PU 116). Dermed oppløses filosofiens problemer (PU 133). Det advares gjerne mot å sammenlikne Wittgenstein med Oxford-filosofien. Wittgenstein ville for eksempel neppe vært positiv til Gilbert Ryles prosjekt i *The Concept of Mind*. Inga Bostad advarer i den norske utgaven av Gunnar Fredrikssons Wittgenstein-biografi mot å blande sammen Wittgensteins syn med "en overflatisk Oxford-filosofi".¹¹³ Samtidig er det likheter mellom Wittgensteins og Arne Næss' prosjekt om sannhet. Næss sin metode er annerledes enn Wittgensteins. Det Arne Næss gjorde var at for å få klarhet i hva sannhet kunne bestå i, gikk han rundt på gaten og spurte folk hva de mente med "sannhet". Denne metoden er ikke den samme som Wittgensteins. Men noen av dens resultater synes det vanskelig å unngå å ta hensyn til fra et wittgensteiniansk ståsted. Som Wigen påpeker fremhever Wittgenstein at språk er

å være klart, er at Wittgenstein neppe ville kunne hevde at språkbrukerens egen intensjonalitet og oppfatning av hvordan setninger og ord fungerer kan være feilaktig.

¹¹¹ Wigen, *Religionsfilosofi* s. 28

¹¹² Wigen, *Ibid.* s. 28.

¹¹³ Inga Bostads etterord til den norske utgaven av Gunnar Fredrikssons *Wittgenstein*.

noe som bare kan forstås av brukerne av språket.¹¹⁴ Dersom de som bruker språket påstår at de med bestemte setninger refererer til bestemte metafysiske entiteter, så kan vel ikke en wittgensteinianer hevde at vedkommende misforstår hvordan man egentlig bruker språket. Jeg tror at dersom man gjorde en religionsfilosofisk spørreundersøkelse blant for eksempel karmelittermunker, lutherske prester og karismatiske kristne, så ville vi kunne finne ut at de tenker at de religiøse setningene er assertoriske og deskriptive.

Wittgenstein vektlegger at vi har en tendens til begrepsforvirring (PU 109), særlig synes dette å gjelde i filosofi (PU 116 kan forstås slik). Det er filosofiens oppgave å rydde opp i dette –dvs at filosofi drevet på Wittgensteins måte ikke søker å utvikle metafysiske systemer eller komplekse teorier, men å minne oss på hvordan ordene egentlig faktisk blir brukt (PU 109, PU 116, PU 124). Samtidig er alle setninger i dagligspråket i orden slik som de er (PU 98). Derfor er det ikke rimelig utifra et Wittgenstein-inspirert ståsted –språkspillsfilosofi- å hevde at brukerne av språket selv er forvirret mht språkspillet funksjon og mening. Hvordan kunne de beherske spillet, dersom de var forvirret mht språkspillet fenomenologi. Dersom jeg fikk muligheten til å fortsette å arbeide med wittgensteiniansk religionsfilosofi, kunne jeg tenkt meg å teste ut det synet Wittgenstein har på religiøse proposisjoner. Empiriske undersøkelser, slik som Arne Næss begynte med, synes å være relevante her.

Dersom vi ønsker å undersøke om wittgensteinianernes forståelse av religiøse setninger er korrekt, er det mye man kan gjøre, og det viktigste er å lese Skriften selv. Men ved å gå inn i Skriften og i den kristne tradisjonen, vil man undersøke hvordan de religiøse grunnsetningene – dogmene - faktisk spiller en rolle hos den som er religiøs. Kristendommen sier jo at det nettopp er de som er kristne som vil forstå Guds Ord. Et grundigere studium av evangeliene ville ha kunne klargjort mye.

Vi må forsøke å trenge inn i det religiøse språkets logikk og fenomenologi. Dersom wittgensteinianerne ikke vektlegger fenomenologi, men ønsker å undersøke faktisk språklig atferd (løsrevet fra intensjon og fenomenologi), tror jeg de står i fare for å komme i en behaviorist-liknende posisjon. Jeg ønsker å trenge inn i det religiøse

¹¹⁴ Wigen, *Religionsfilosofi* s. 28.

språket fra innsiden, ved å analysere dem som har vært bærere av det religiøse og som har formidlet dette til vår kultur. Jeg vil se på ulike eksempler på religiøs språkbruk for å forsøke å vise at Wittgensteins syn på religiøst språk kan kritiseres, desom vi forsøker å fange opp de religiøse språkbrukernes faktiske intensjoner med å bruke dette språket. Jeg skal gjøre dette forholdsvis kort, for å vise muligheten for å tenke annerledes om det religiøse språket enn det Wittgenstein og hans tilhengere synes å ha gjort.

Selv om den meningsteorien som kanskje ligger skjult i noen av disse tankene skulle være delvis uakseptabel, synes en del eksempler her å vise at de religiøse språkbrukerne selv anvender religiøse setninger som deskriptive setninger, noe som kan kaste et negativt lys over Wittgenstein.

Vi kan merke oss et trekk ved den jødiske tradisjonen, som utgjør noe av det viktigste grunnlaget for den teologiske og religionsfilosofiske diskusjonen som foregår i den vestlige verden i dag. I denne tradisjonen er *erfaring* viktig, noe som spiller en mindre, og uansett hvordan du tolker det, noe nedtonet rolle i wittgensteiniansk religionsfilosofi. Dersom de gamle jødiske rabbinerne mente at erfaring var viktig for å forstå Skriftene, kan de neppe ha ment at de religiøse dogmene ikke var beskrivelser av metafysiske realiteter. Videre er den jødiske tradisjonen hajatologisk. Teologen Thorleif Bomann skiller mellom grekernes ontologi og jødernes hajatologi. (Jeg er her inspirert av Christine Amadou sine forelesninger på idehistorie grunnfag). Ontologi er læren om det som finnes og forstås som et mer strukturelt begrep. Hajatologi er grunnleggende i den jødiske oppfatningen av verden og er det jødiske motstykket til den greske virkelighetsoppfatningen.¹¹⁵ Hajatologien er en virkelighetsoppfatning som vektlegger prosesser. Det kan sies å knytte seg til Exodus 3:14 hvor Gud sier "Jeg er den jeg er" -et utsagn som i den hebraiske kontekst forstås som et uttrykk for at Gud handler i historien. For jødene er det en fundamental del av religionen at Gud *handlet* i historien -dette har gitt opphavet til tale om frelseshistorie i teologi i dag. Dette knyttet seg til tanken om at mennesket kan ha et *møte* med Gud. De store profetene i den jødiske kanon: Moses, Jesaja og Esekiel hevdet alle at de hadde et møte med Gud. Når Wittgenstein formulerer sin

¹¹⁵ Personlig tror jeg imidlertid at vi skal være litt forsiktige med å kontrastere disse kulturene for mye. At jødene la vekt på hajatologi betyr ikke at de ikke hadde noen ontologi.

religionsfilosofi, synes det som om han misforstår hele den jødiske tenkemåten. Det jødiske språks fenomenologi synes i veldig stor grad å være knyttet til at språk refererer til en erfarbar virkelighet. Et eksempel på dette er profeten Jesaja i Det gamle testamente (Jesaja kapittel 6), der Jesaja hevder at han ser Gud, og beskriver dette synet på følgende måte:

"I det året kong Ussia døde, så jeg Herren sitte på en høy og mektig trone, og slepet av hans kappe fylte templet. Serafer stod omkring ham. Hver av dem hadde seks vinger. Med to dekket de føttene, og med to holdt de seg svevende. De ropte til hverandre: "Hellig, hellig, hellig er Herren Sebaot. All jorden er full av hans herlighet." Boltene ristet i dørtersklene når ropet runget, og huset ble fylt med røk. Da sa jeg: Ve meg! Det er ute med meg. For jeg er en mann med urene lepper, jeg bor blant folk med urene lepper, og mine øyne har sett Kongen, Herren, Allhærs Gud." (Jesaja 6:1-5)

Et annet eksempel på dette er Esekiels møte med Gud i Esekiel 1. Esekiel hevder at han ser Gud, noe også Jesaja hadde hevdet at han gjorde i Jesaja 6:1. Esekiel beskriver dette synet på følgende måte:

"Høyt over denne hvelvingen var det noe som liknet safirsten. Det hadde form som en tronestol, og på det som hadde form som en tronestol satt det en skikkelse; den var som et menneske å se til. Fra det som synes å være hoftene på den og oppover så jeg noe som lignet skinnende metall, likesom ild med en ring omkring. Fra det som syntes å være hoftene, og nedover, så jeg noe som liknet ild, omgitt av en strålende glans. Synet av glansen omkring var som synet av regnbuen når den viser seg i skyen en regnværsdag. Slik var synet av Herrens herlighet." (Esekiel 1:26-28)

Dersom Esekiel hevder at han faktisk ser Gud, hvordan kan man da fra religionsfilosofisk hold hevde at hans grunnleggende religiøse setninger ikke er deskriptive? Hele grunnlaget for å forstå en del sentrale påstander i den jødisk-kristne religion synes å bryte sammen dersom man adopterer et Wittgensteiniansk syn på religiøst språk. Det synes både som en del av Wittgenstein og Braithwaite har noen poeng, men unnlater å gripe en sentral del av det jødiske religiøse språk

fenomenologi. Profetene, for å si det enkelt, trodde at det de talte om var en objektivt eksisterende Gud.¹¹⁶

Det samme synes å gjelde den kristne tradisjonen som er en videreføring av den jødiske. Brian Clack hevder at dogmet om dommedag ikke først og fremst er en empirisk referende setning, men uttrykk for et ønske (jf RFBG) eller en eksistensiell motivasjon. Vi husker at Wittgenstein i *Culture and Value* skrev at predestinasjonstanken var knyttet til en bestemt tilstand eller religiøs attitude til livet. De viktigste tekstene i Det nye testamentet mht dommedagsforestillingen er Matteus 25 og Johannes Åpenbaring 20-22. Det er vanskelig å forstå hvordan liknelsen om brudepikene i Matt. 25:1-13 dypest sett kan forstås utifra det bildet av religiøst språk som Clack og Glock gir. Særlig gjelder dette når vi ser denne liknelsen i forhold til dommedag beskrevet i Matt 25:31-46. Ifølge wittgensteinianerne er det dogmet som de kristne får ut av denne teksten ikke åpen for eskatologisk verifikasjon. Forsøk på å refortolke denne teksten ble kraftig kritisert av kirken. Origenes, som trodde på *apokatastasis*, ble fordømt av kirken, ganske sikkert fordi kirkens menn hadde Matt. 25 og andre tekster i mente. Augustin gikk kraftig ut mot denne origenistiske læren, som også preget Gregor av Nyssa, og hevdet at den gjorde nåden overflødig, og således ikke var i overensstemmelse med kristen doktrine. Det andre konsilet i Konstantinopel, fordømte *apokatastasis*-læren i sitt 14. Anatema (se også konsilets 15. anatema). Justinian (527-65) fordømte den origenistiske *apokatastasis*-læren med følgende ord:

"If anyone says or thinks that punishment of demons and impious men is only temporary, and will one day have an end, and that a restoration (apokatastasis) will take place of demons and impious men, let him be anathema." (Tanner, Decrees of the Ecumenical Councils side 121)

Grunnlaget for denne fordømmelsen kan synes å ha vært den mening og fenomenologi som kirkens ledere knyttet til disse tekstene: Tekstene ble forstått -av de religiøse språkbrukerne- som refererende til konkrete metafysiske realiteter. Dette

¹¹⁶ Wittgenstein sa imidlertid at han hadde en hebraisk forståelse av religion og beskyldte Drury for å være for gresk-inspirert i sin tenkning rundt religion. Se Cupitt, *The Sea of Faith* s. 229. Et spørsmål er om Wittgensteins teologiske kunnskaper var gode nok, jeg kan vanskelig (med et viktig unntak med vekten på handlinger og imperativer) se noen stor korrespondanse mellom Wittgenstein og *Det gamle testamentet*.

uttrykkes også i den tidlige middelalderens malerkunst, hvor dommedag portretteres på en helt konkret og visualisert måte. Det er vanskelig å forstå setninger som "når Menneskesønnen kommer i sin herlighet" (Matt. 25:31) eller "alle folkeslag skal samles foran ham" (Matt. 25:32), og den direkte talen om to utganger på livet (Matt. 25:46) som setninger som ikke er fakta-angivende og i hvert fall delvis liknende vitenskapelige setninger. Vi taler her om en intensjon fra språkbrukerens side som indikerer at tekstene er deskriptive. Jeg tror dersom vi forstår hevdelsesbetingelsene for å komme med de ytringer slik de som startet disse religiøse språkspillene forstod dem, vil tekstene måtte forstås som bestående av erfaringssetninger. Ikke først og fremst refererende til noe innenfor den fysiske verden, men til mulige religiøse metafysiske realiteter, som en gang kan vise seg å eksistere. Wittgensteinianerne kan altså kritiseres for å ikke ta hensyn til den klare sammenhengen mellom talehandling og refereringen til en reell ekstra-lingvistisk virkelighet.

Tanken om dommedag er noe Wittgenstein var opptatt av, og som både Clack og Phillips er opptatt av. Men det er også et gjennomgangstema i den kristne tradisjonen. Et annet eksempel på dommedagstanken anvendt i den kristne tradisjonen er filosofen og teologen Jonathan Edwards' berømte helvetespreken (1741). I denne prekenen maler Edwards ut ideen om evig straff. Denne prekenen hadde en enorm effekt på det amerikanske samfunnet. Mange ble preget av Jonathan Edwards' preken og endret livet på grunn av det han sa. Hvis den wittgensteinianske tolkningen av det religiøse språket er riktig, hvorfor skulle mange omvende seg etter dette? Hvis noen bare formaner deg til å endre livsanskuelse og endre atferd, hvorfor skulle du da bli grepet av angst? Mente Jonathan Edwards det Brian Clack nødvendigvis må tilskrive ham? Den wittgensteinianske modellen klarer ikke å gripe den indre logikken i dommedagsmodellen, og den synes heller ikke å gripe sammenhengen mellom forståelsen av det religiøse språket -den refererende status disse dogmene har- og reaksjonene som knytter seg til det å bli presentert disse dogmene. Under disse møtene fikk mennesker en bestemt type emosjonelle og atferdsmessige reaksjoner, som står i en bestemt relasjon til språkets funksjon, og denne sammenhengen er fundamental.¹¹⁷

¹¹⁷ Talehandlingene i religiøse språkspill må dessuten ses i kontekst. Som Aquinas hevdet Edwards at en del av gleden ved å komme til himmelen vil være å skue ned på de fortapte i helvete. Denne typen av religiøse utsagn synes bare å gi mening dersom talehandlingen er refererende.

En relatert tanke som kan være viktig i denne forbindelse er at wittgensteinianerne kan synes å hevde at ordene i religiøse setninger får en annen mening idet de trer inn i et religiøst språkspill og anvendes i religiøse dogmer. Tenk bare på de ulike komponentene i setningen "Jesus skal dømme menneskene" eller "Guds rike regjeres av Kristus". Alle del-komponentene er her refererende. Å påstå at det er umulig å verifisere dette utsagnet eller at det ikke er deskriptivt, vil være å tillegge setningen en annen mening enn den som kommer fram gjennom en analyse av sammensetningen av delkomponentene. Det kreves da at alle komponentene som "Jesus" (et navn på en bestemt person) og "skal dømme verden" (et predikat som sier noe om hva som skal skje) endrer mening idet de kommer inn i det religiøse språkspillet. Dette er lite trolig, og argumentasjonsbyrden synes da å ligge på dem som på sin side hevder dette, og de som forlater en umiddelbar og intuitiv tilnærming til disse problemene.

I den kristne tradisjonen er vekten på erfaring videreført i mystikken. Man taler gjerne om to tradisjoner i kirken, Øst-kirken og Vest-kirken, og selv om kirken delte seg i to i 1054 kan vi kanskje skille mellom disse to tradisjonene allerede i antikken. Det interessante er at begge disse tradisjonene synes å ha en selvforståelse som bryter med det wittgensteinianske paradigmet i religionsfilosofi. Andrew Louth, professor i teologi ved Universitetet i Durham gjorde meg oppmerksom på at den østlige mystiske tradisjonen vektlegger erfaring (*peira*) som nødvendig for å forstå hva det religiøse språket dreier seg om.¹¹⁸ En mulighet er at denne tesen klart best forstås dersom vi hevder at religiøse dogmer primært har en deskriptiv og refererende status. Mystikerne synes å ha forstått religiøst språk innenfor den augustinske modellen: meningen ligger ikke bare i bruk, men i at språket knytter seg til en erfarbar ekstra-lingvistisk virkelighet som språkbrukeren kan erfare. Først når man erfarer denne virkeligheten, forstår man hva det religiøse språket dreier seg om. Gjennom disse tankene antisiperte munkene og mystikerne (Messalianerne) i den syriske ørken Russell's *principle of acquaintance*, nemlig tanken om at vi ikke kan

¹¹⁸ Andrew Louth vektla dette for meg i en email om disse spørsmålene. Han dokumenterer at vekten erfaring (*peira*) kom inn i den monastiske tradisjonen, i *The Origins of The Christian Mystical Tradition* s. 120, og vektlegger det samme i *Maximus the Confessor* s. 25. Jf også referansen til Lossky senere i dette kapitlet. En annen bok som nevner *peira* er H.J.M. Turner, *St Symeon The New Theologian and Spiritual Fatherhood*.

forstå noe uten at vi har erfart det setningene refererer til. Mystikere som hesychastene, Dionysios og Maximo vektlegger dette.

Den mystiske teologien anvender et erfaringspråk, den mener å fylle de religiøse termene med et empirisk innhold. Når Ayer påstår at religiøst språk er meningsløst, og at man derfor ikke kan være teist eller ateist (i hvert fall ikke på en slik måte at det er kognitivt forsvarlig), så er det utifra en tanke om at setningene i det religiøse språket ikke er verifiserbare. Men som Hick sier, kan det tenkes at de religiøse setningene er verifiserbare. Men de religiøse setningene kan gis et empirisk innhold, fordi Ayer har ikke rett i sin grunnleggende tanke om at de eneste erfaringene som finnes er de naturalistiske. Mystikerne i Øst-kirken har utviklet noe som gir oss et hint om hvordan vi skal forstå semantikken til det religiøse språket. Denne tradisjonen kan minne oss om et slagord som Alston siterer: "Concepts without percepts are empty, percepts without concepts are blind." Det man vektlegger i Øst-kirken er at religiøst språk ikke kan forstås uten at man har gjort bestemte erfaringer. Noe av tanken bak dette er at det skjer noe dynamisk med språket idet det kan knytte seg til erfaringer av Gud. Begrepet får et innhold og en mer konkret presisjon idet man kan koble dem til erfaringer. Wittgenstein benekter trolig ikke alt dette. Jeg tror ikke Wittgenstein benekter at en svært viktig funksjon ved språket er at det refererer til virkeligheten og at ostensiv trening spiller en rolle for læringen av språk. Jeg tror imidlertid at Wittgenstein nedprioriterer dette aspektet i forhold til den plass det vil måtte ha hos enkelte andre filosofer. Derfor ledes han og hans etterfølgere til å hevde at en rekke basale religiøse setninger ikke er deskriptive, men normer for meningsfull representasjon av virkeligheten.

Den ortodokse tradisjonen utfordrer mye av det wittgensteinianerne hevder. Det er mange typer religiøst språk, og man vil kanskje gjøre en feil hvis man behandler alle typer av religiøse setninger likt. Men et begrep som er viktig i denne tradisjonen er erfaring (*peira*). Denne tradisjonen har som sentrale deler hesychasmen, de mystiske munkene i den syriske ørkenen (messalianerne),¹¹⁹ Dionysios, Maximo og Gregory Palamas.

Det er interessant at Louth i *The Origins of The Christian Mystical Tradition* om og om igjen forklarer hvordan ulike mystikere, både innenfor den østlige og den vestlige tradisjonen, vektlegger religiøse erfaringer.

¹¹⁹ Messalianerne var munkene i den syriske ørkenen, de vektla erfaring som en sentral del av sin teologi. Se Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* s. 115.

Det må sies at den østlige teologien er kjennetegnet ved et sterkt apofatisk element. Vladimir Lossky skriver at Øst-kirken aldri har gjort noen skarp distinksjon mellom mystikk og teologi. "If the mystical experience is a personal working of the content of the common faith, theology is an expression, for the profit of all, of that which can be experienced by everyone."¹²⁰ Det Lossky sier er at sannheten er noe som kan erfares, og teologien står i relasjon til noe konkret eksisterende utenfor mennesket. Det som er interessant med Lossky er at han synes å akseptere at erfaringen er en mulighetsbetingelse for forståelsen av religiøst språk. Dersom jeg vil forstå det religiøse språket, må jeg erfare de realitetene som språket dypest sett refererer til. Den semantikken som her synes å bli antydnet, minner om den Augustin argumenterer for i *The Teacher*, der Augustin vektlegger at forståelse av det religiøse språket er knyttet til en slags kontakt med det transcendent. Lossky viderefører tankegangen i sin omtale av det guddommelige lyset: "The Bible is full of expressions relating to light, to divine illumination, to God who is called light. In the mystical expressions are not used as metaphors or as figures of speech, but as expressions for a *real* aspect of the Godhead."¹²¹ Det guddommelige lyset i den østlige tradisjonen kan tjene som illustrasjon av hva vi snakker om. Den østlige tradisjonen, som vektlegger menneskets møte med det guddommelige lyset er svært erfaringsrelatert. Som Lossky vektlegger, er det guddommelige lyset noe vi *erfarer*. Det understrekes av Lossky at det å forsøke å refortolke talen om det guddommelige lyset som symbolske talemåter må regnes som en perversjon.¹²² Poenget er at Lossky, som var en inderlig ortodoks kristen, advarer mot ethvert forsøk på en re-fortolkning av disse utsagnene. Dette er relevant, fordi ifølge den østlige tradisjonen gir det guddommelige lyset innsikt i basisproposisjoners innhold, som troen på Kristus og Treenigheten.

En generell foreløpig konklusjon kan nå være at de religiøse språkbrukerne selv synes å oppfatte dogmene på en annen måte enn det wittgenteinianerne gjør. Vi har sett på eksempler fra dommedagsdogmet, og gjennomgått litt av den ortodokse tradisjonen, samt sett på den jødiske tradisjonen. Alt tyder på at disse tradisjonene

¹²⁰ Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* s. 8-9.

¹²¹ Lossky, *Ibid* s. 218.

¹²² Lossky, *Ibid*. s.222

selv forstår det religiøse språket som deskriptivt. I lys av det wittgenteinianske synet på språk, kaster dette et negativt lys over den oppfatningen av religiøst språk som Wittgenstein og hans etterfølgere har ønsket å etablere. Wittgenstein var filosofisk opptatt av "noting a language-game" (PU 654), og tanken om at "[p]hilosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can in the end only describe it." (PU 124) står som en sentral innsikt. Filosofien skal la språket forbli som det er (PU 124). "It is not our aim to refine or complete the system of rules for the use of our words in unheard-of ways." (PU 133) Men denne strategien mener jeg er gjennomført på en utilfredsstillende måte i religionsfilosofien. I *Philosophical Investigations* skriver Wittgenstein: "In philosophy we do not draw conclusions [...] Philosophy only states what everyone admits." (PU 599) Men i religionsfilosofien synes wittgensteinianerne å framlegge synspunkter som ikke alle vil godta. I hvert fall synes wittgensteinianerne å skylde oss et bedre argument for at deres innsikter dypest sett må godtas av religiøse språkbrukere.¹²³ Det synes som om Wittgenstein, som hevder at alle filosofiske problemer skyldes begrepsforvirring (jf PU 90, 109, PU 116, PU 307), ironisk nok selv har skapt en begrepsforvirring. Wittgensteins persepsjon av religionens grammatikk synes å kunne kritiseres.

6. Wittgenstein og Bultmann

Wittgensteinianernes prosjekt kan sies å minne om Bultmanns. Som Bultmann trodde Wittgenstein at det var vanskelig å begrunne kristendommen. Bultmann hevdet at mye av det som den jødisk-kristne åpenbaringen kommuniserer ikke kunne ha skjedd. Bultmann (1884-1976) var preget av det vitenskapelige verdensbildet i tiden han levde i, i tillegg til at han klart var preget av Heidegger.¹²⁴ Derfor startet han et avmytologiseringsprogram for Det nye testamente - dvs et oversettelsesprogram der Bibelens fortellinger ble oversatt slik at de kunne aksepteres av det moderne menneske. For eksempel ble oppstandelsen ikke forstått som et historisk faktum, men ble forstått innenfor rammene av eksistensialistisk filosofi. Bultmann

¹²³ Flere eksempler på at wittgensteinianernes analyse av religiøst språk er inadekvat, kunne vært presentert. La meg her i denne fotnoten bare nevne at de tidlige kristne bekjennelsene synes å være utformet nettopp utifra det motsatte standpunkt som Wittgenstein og Cupitt har. En svært god studie av disse tekstene er J.N.D Kellys *Early Christian Creeds*. Denne boken er først og fremst en historisk studie av de kristne bekjennelsenes fremvekst, men kan utvilsomt gi et bidrag til forståelsen av religiøst språk. Når jeg ser på det klassiske tekst-materialet i denne boken, får jeg nettopp følelsen av at teologene forsøkte å lage bekjennelsene som språklige bilder på religiøse realiteter.

¹²⁴ Alistair McGrath redegjør for Bultmann i *Christian Theology. An Introduction*, s. 379-380 og s.224-225.

ønsket å gå bort fra de metafysiske realitetene den kristne religion talte om, og gi dem et nytt språk. Det må sies at Wittgenstein interfererte lite med kristne dogmer, selv om det finnes tilløp til dette hos Fergus Kerr (utfordrer antropologien, synet på subjektet hos Augustin) og D.Z. Phillips (utfordrer synet på mirakler og bønn). Det er likevel visse likheter mellom Bultmanns program og den wittgensteinianske religionsfilosofien. I begge tilfeller virker det som om man forsøker å gi en type deskriptive og metafysiske setninger enn annen status enn det de var tiltenkt opprinnelig. Begge prosjekter dreier seg om at setninger må forstås på en annen måte enn de *egentlig* forstås på (om enn som noe ubevisst fra wittgensteinerne). Og dette er et prosjekt som egentlig skulle være Wittgenstein fremmed. For en wittgensteinianer skulle det være slik at dagligspråkets fenomenologi og konstitutive regler for bruk av setninger må overholdes og ikke rekonstrueres. Når man leser D.Z. Phillips syn på bønn kan man mistenke wittgensteinianerne for å egentlig ikke tro på det opprinnelige budskapet (altså at man egentlig har tatt stilling til sannhetsverdien i budskapet). Dette har likheter med Bultmanns prosjekt.¹²⁵

7. Behovet for religionsfilosofisk realisme: John Searles kritikk.

Den manglende vekt på det religiøse språkets referende funksjon i den wittgensteinianske religionsfilosofien, utfordres av John Searle. Searle mangler respekt for religion, men utfordrer de kontra-intuitive aspektene ved den wittgensteinianske religionsfilosofien. Searle sier:

"You have to be a very *recherché* sort of religious intellectual to keep praying if you don't think there is any real God outside language who listens to prayers."

(Searle i samtale med Bryan Magee, i *The Great Philosophers* s. 345)

Den wittgensteinianske religionsfilosofien har tatt litt ulike retninger i realisme-debatten i religionsfilosofi. Mest ekstrem er Don Cupitt som leser Wittgenstein som en anti-realist, som benekter at Gud eksisterer utenfor språket.¹²⁶ For Cupitt er

¹²⁵ Det kan være interessant å nevne Charles Taliaferro, som i *Contemporary Philosophy of Religion* foreslår en Wittgenstein-inspirert modell for religiøst språk. Når Taliaferro kommer til mirakler, oppstandelsen av døde, og religiøse erfaringer (s. 48), skriver han at innenfor det Wittgenstein-inspirerte paradigmet, kan dette fortolkes som metaforiske utsagn. Jeg kan ikke helt se hvordan miraklene kan fortolkes som metaforer, og jeg kan heller ikke se hvordan redegjørelsen for mystiske opplevelser i Andrew Louth's *The Origins of The Christian Mystical Tradition* skal kunne tolkes som metaforiske, eller f.eks. Paulus omvendelsesopplevelse i Ap.Gj. kap 8.

¹²⁶ Vi kan definere religionsfilosofisk anti-realisme på flere måter, men jeg skiller mellom to hovedbetydninger av termen. Det ene er den posisjon at religiøse setninger ikke har sannhetsverdi, dvs at man ikke kan avgjøre om de er sanne eller usanne, fordi de tilhører en spesiell kategori av setninger. Den andre er en sterkere tese om at

Wittgenstein en immanentist og anti-realist. Cupitt skriver: "...what *is*, is language and the human realm, and nothing else."¹²⁷ Og Cupitt skriver: "everywhere he is a thoroughgoing constructivist and voluntarist: logical necessity is created by the rules governing language. If he is a non-realist about religion, he is also a non-realist about everything else."¹²⁸ Cupitts mål er å etablere et postmoderne syn på religion. Cupitt mener man i vår tid ikke kan tro på religiøse metafysiske entiteter, som Gud, mirakler, åndelige overnaturlige orgasmer osv. Likevel går det an å være religiøs, idet man søker å etablere en bestemt "religiøs" livsstil, og "tror på Gud" på en spill-intern måte. Cupitt trekker Wittgensteins livsformsfilosofi i en ekstrem retning og vektlegger det historiske, mytologiske og språklige ved religion. Cupitt sier han ber til Gud, "men bare som mytologi". "I continue to pray to God. God is the mythical embodiment of all one is concerned with in the spiritual life. He is the religious demand and ideal...the enshriner of values. He is indeed - but as a myth"¹²⁹. Det skremmende ved denne tenkningen er at den vektlegger religiøst språk som autonomt i forhold til ekstra-lingvistiske realiteter. Cupitt synes å gå ut fra en språkmodell hvor språk overhodet ikke refererer til virkeligheten. Rasjonaliteten til en påstand er for Cupitt overhodet ikke knyttet til at det finnes en erfarbar virkelighet utenfor språket. Hva John Searle lærer oss er at religiøse dogmer synes å være irrasjonelle dersom det ikke finnes noen erfarbar realitet utenfor språket som rettferdiggjør etterfølgelsen av dogmene og bruken av et spesielt religiøst språk. Searles bemerkning minner oss om at religiøst språk synes meningsløst og irrasjonelt dersom det ikke finnes realiteter utenfor språket som det kan henvise til. Don Cupitts tanker synes å kunne illustrere dette. Hvem vil be til en Gud som man ikke fastholder, på en *realistisk* måte at faktisk finnes? Hvem vil diskutere Kants filosofi dersom Kant ikke er en eksisterende person? Er det meningsfullt å tale om Kant hvis Kant ikke er eksisterende? Det synes som noe av rasjonaliteten bryter sammen dersom det vi taler om i mange sammenhenger, også i religion, ikke kan knyttes opp mot en ekstra-lingvistisk virkelighet. Wittgenstein løsriver religionen fra metafysiske realiteter hinsides livsform og språk, og denne tendensen hos

Gud faktisk ikke finnes, men at det likevel er mulig å drive teologi og være religiøs. Den første varianten åpner for muligheten av å godta den andre uten å hevde at den er irrasjonell. Ifølge John Searle kan Wittgensteins tanker om religion subsumeres under begge kategoriene. Generelt er religionsfilosofisk anti-realisme en retning som ikke vektlegger at det religiøse språket skal stå i korrespondanse med bestemte metafysiske realiteter.

¹²⁷ Cupitt, *The Sea of Faith* s. 230.

¹²⁸ Cupitt, *Ibid.* s.230.

¹²⁹ Cupitt, *Taking Leave of God* s. 167. sitert i Taliaferro, *Op.cit.* s. 41.

Wittgenstein til anti-realisme og immanentisme blir anbefalt videreutviklet av Cupitt.¹³⁰

Vi skal imidlertid merke oss at Clack synes å hevde noe av det samme som Cupitt, selv om han ikke er så ekstrem. Clack sier at Wittgenstein verken ønsker å forsvare realisme eller anti-realisme, altså synes det ikke å ha noe å si om det faktisk finnes en Gud utenfor språket.

Både Clack og Cupitt er etterfølgere av Wittgenstein. Clack synes å stå for en religionsfilosofisk videreføring av Wittgenstein, der Wittgensteins avvisning av referanse-teorien videreføres på en ekstrem måte. Clack benekter at han er lingvistisk idealist, men når han hevder at Wittgenstein ikke har noen interesse av å forsvare religionsfilosofisk realisme -går han (og Wittgenstein med ham dersom dette er riktig tolkning av Wittgenstein) til et ekstremt skritt. Og det er klart utifra det vi har sett tidligere at Wittgensteins religionsfilosofi i liten grad vektlegger at religiøse setninger skal stå til ansvar for de faktiske metafysiske realiteter. Dette får støtte i Wittgensteins egne tekster vedrørende religion, det får støtte i Hans-Johann Glocks forståelse av grammatikkens eller språkets autonomi, og det synes å støttes av sentrale wittgensteinianske religionsfilosofer. Men jeg mener med utgangspunkt i Searles bemerkning å ha utfordret dette synet. Denne religionsfilosofien, hvor religiøse setninger, ikke står i et forhold til en ekstern realitet, synes å bryte med intuitive fornuftsprinsipper og kriterier for rasjonalitet og for hva som dypest sett er meningsfullt på det eksistensielle plan.

8. Oppsummerende bemerkninger

Jeg vil dermed kort oppsummere denne masteroppgavens seksjoner og argumenter.

Wittgenstein utviklet i sin senfilosofi et bestemt syn på religion. Dette synet var preget av hans tanker om språkspill og livsform. Hans tanker om religion er intimt knyttet til hans vekt på praksis, og religionsfilosofisk fremstår han som en anti-realist, non-

¹³⁰ Vi skal merke oss en forskjell mellom Don Cupitt og andre Wittgensteinianere. Wittgensteinianere som Brian Clack og D.Z. Phillips hevder religiøst språk i den jødisk-kristne tradisjonen generelt må forstås som ikke-refererende (anti-realisme). Don Cupitt hevder derimot at den kristne tradisjonen har forstått språket på en realistisk måte, og at man tradisjonelt har forstått dogmene som assertoriske, men at denne oppfatningen må

kognitivist og med et non-referensialistisk syn på religiøst språk. Wittgenstein hevdet altså at religiøse proposisjoner ikke er empiriske slik som vitenskapelige testbare setninger er det, og som Tolstoj vektla han handling fremfor den systematisk-teologiske kontemplative forståelse av religion.

Jeg mener imidlertid å ha vist at det er svakheter ved Wittgensteins synspunkter. For det første synes Wittgensteins avvisning av at religiøse doktrinale setninger kan være beskrivende eller er intendert som beskrivende setninger, å være problematisk. Som jeg forsøkte å vise i kapitlet om dagligspråkets religiøse fenomenologi, virker det som om Wittgensteins syn her går imot den måten religiøse språkbrukere gjennom den kristne tradisjonen selv har oppfattet språket. Wittgenstein, som hevdet at filosofien skulle drive med begrepsterapi pga vår menneskelige hang til begrepsforvirring, synes altså selv i dette tilfellet å ha laget en begrepsforvirring.

Det er altså grunner til å stille spørsmålstegn ved det bildet Wittgenstein tegner av religion og religiøst språk. Det betyr ikke at vekten på praksis og den tolstojske handlingsdimensjonen ved religion, som Jakobs brev i Det nye testamente (se Jak. 2:22) minner oss om, er irrelevant. Trolig kan bildet av religion nyanseres, og flere sider av religion og religiøst språk kan belyses. Hva som imidlertid synes å være klart er at Wittgenstein gikk altfor langt i sin fideisme, og at hans non-referensialisme absolutt ikke er helt immun mot kritikk. *Den kristne tradisjonen bør derfor kunne stå som et korrektiv til den wittgensteinianske religionsfilosofien som finnes i dag.* Fra kristent hold kan det synet på religiøst språk som er diskutert i denne oppgaven betegnes som en form for vranglære. Religionens kognitive komponenter og det referensialistiske elementet ved religiøst språk er verdt å merke seg for den som ønsker å vurdere Wittgensteins tanker om religion, språk og praksis.

revideres. Cupitt bruker Wittgenstein til revidering, mens D.Z. Phillips' prosjekt er deskriptivt. For øvrig har jeg gjort nærmere rede for Don Cupitt i "Den nye religionen" i *Samtiden* nummer 2, 2001.

IV. EN ALTERNATIV MODELL: Avsluttende refleksjoner og et forsøk på å anvende tanken om *a posteriori* nødvendig sannhet i religionsfilosofi

1. Alternativ modell

Jeg vil i dette kapitlet forsøk å antyde en alternativ modell til den wittgensteinianske. Når jeg gjør dette skal jeg allikevel ta et hint fra Wittgenstein. I det følgende skal jeg forsøke å vise hvordan man kan tenke omkring rasjonalitet og religiøs nødvendighet. Jeg deler ikke ukritisk Wittgensteins tanke om at filosofien skal være terapi, og at den filosofiske virksomheten skal minne oss på ting vi allerede vet, gjennom en appell til de konstruktive reglene for dagligspråk. I filosofi er det viktig å presentere og diskutere argumenter og la forskjeller mellom ulike posisjoner komme frem. Men i dette avsnittet vil jeg også forsøke å basere meg på et annet viktig element. Mitt anliggende her er å vise hvordan man skal tenke om religion, og forsøke å tegne opp et bilde av hvordan man kan tenke om religion og nødvendighet. Det bildet jeg vil forsøke å tegne er bl.a. basert på en anvendelse av Kripkes og Putnams tanker om *a posteriori* nødvendig sannhet i religionsfilosofi, og det kan knytte til seg en rekke ulike typer av innsikter gitt gjennom den filosofi-historiske tradisjon.

Kripke og Putnam mener at det finnes *a posteriori* nødvendig sannhet. De mener at man gjennom erfaringen (Erfahrung) kan oppdage nødvendige sannheter. Kripke mener at "Dette bordet er laget av tre" er en *a posteriori* nødvendig sannhet, og at man kan oppdage ting i naturen som er nødvendig sanne. Det samme gjør Putnam. Han mener at "Vann er H₂O". Jeg skal forsøke å anvende disse tankene i religionsfilosofi. Det er nemlig i erfaringen av Gud man kan oppdage den virkelige nødvendige sannhet. Sannheten er en person som kan erfares.

Jeg vil begynne dette avsnittet med noen generelle tanker om forholdet mellom språk og virkelighet. Det er ikke sikkert alle disse tankene vil være berettiget som en kritikk av Wittgenstein. Den filosofiske tradisjonen før Wittgenstein har stort sett vært svært nøye med å vektlegge at korrespondanse mellom språk og virkelighet, eller fornuft og virkelighet, er det fundamentale ved rasjonalitet. En slik tenkning kommer til uttrykk på mange ulike måter gjennom filosofihistorien. Den kommer til uttrykk i Platons filosofi. For Platon er idéverdenen en essensiell korrektur til menneskelige rasjonalitet; Platon mener at det rasjonelle mennesket er det hvis tanke er i samsvar

med det evige og transcendent. For den kristne platonikeren Augustin, er en liknende tanke uttrykt; sannheten finnes hos Gud, og fornuften når den er illuminert av Gud kan tenke rett. Thomas Aquinas kommer med liknende tanker. Ettersom han er inspirert av Aristoteles, vektla han fornuftsmekanismene abstraksjon og induksjon, evner som gjør at vi på en meningsfull måte kan representere den ytre virkelighet. Men kanskje enda mer interessant i den forbindelse er Aquinas' vekt på korrespondanse-teorien om sannhet. For Aquinas bestod sannhet i det at intellektet kunne representere den ytre verden på en veridikal måte. Sannhet består i korrespondanse mellom ting og intellekt, og dette syntes å implisere et underliggende epistemologisk standpunkt som dreier seg om at det rasjonelle intellekt er velfungerende når det representerer og kan kontrollere denne representasjonen mot den ytre virkelighet. Går vi til empirismen finner vi at den samme tanken er vektlagt der. Det er naturligvis store forskjeller mellom platonisme og logisk positivisme, men de deler et grunnleggende synspunkt, nemlig at kunnskap og regelfølgning på en eller annen måte må knytte oss til en ekstra-lingvistisk virkelighet (hva enten det er platonisk idéverden eller en sansing av den fysiske virkelighet). Våre dagers psykologer kan fortelle noe av det samme; abnormalitet er knyttet til det å ikke kunne forholde seg til den ytre virkelighet, rasjonalitet er grunnleggende knyttet til å kunne forholde seg til objektive realiteter.

2. Kritikk av wittgensteinianerne

Når wittgensteinianerne Clack og Cupitt hevder at det ikke er avgjørende for det religiøse språkspillet om Gud eksisterer, bryter de med den klassiske tankegangen. Disse fortolkerne kan beskyldes for å være for ekstreme i sin Wittgenstein-tolkning, men likevel må det påpekes at disse forfatterne bryter med et klassisk rasjonalitetsideal. Dette er en tenkning som er typisk for det tyvende århundre. Det finnes spor av den hos Kant, og hos Nietzsches perspektivisme, men før det er det nesten ingen som har tenkt slik. Dette er en utvikling som har gått i retning av relativisme og lingvistisk idealisme: postmodernismen.

Nå må det sies at alle disse historiske teoriene nevnt i avsnittet før det forrige får innprojisert et bestemt premiss i seg hos Wittgenstein. Og dette premisset er at veldig mange språkmodeller (og rasjonalitetsmodeller) opererer med en implisitt tanke om at språklig læring er knyttet til ostensiv læring. Poenget med å ta for seg

den augustinske modellen i begynnelse av *Philosophical Investigations* er ikke (bare) det at Wittgenstein var så interessert i Augustins språkfilosofi. Det er ikke sikkert at Wittgenstein hadde lest noe mer enn *Bekjennelser* av Augustin, og derfor kan det godt tenkes at Wittgenstein ikke var klar over at Augustin utviklet den språkfilosofien vi finner antydning i *Bekjennelser* i andre tekster ¹³¹. Poenget til Wittgenstein var at den språkmodellen han fant hos Augustin var underliggende for mange filosofiske posisjoner gjennom filosofihistorien. Som Tor Martin Møller nevnte for meg, er det slik at Platon i sine dialoger eksplisitt diskuterer ostensiv læring. Men det betyr ikke at Wittgenstein ikke har rett i at for eksempel platonismen og empirismen og Freges filosofi operer med implisitte premisser om læringsmekanismer basert på ostensiv læring.

Men denne kritikken av den augustinske språkmodellen kan også snus på hodet. I stedet for å si at nær sagt alle språkmodeller før Wittgenstein led av begrepsforvirring, kan vi kanskje heller se på disse språkmodellene som et uttrykk for menneskets intuitive forståelse av sin egen rasjonalitet. Det interessante er at vi finner en felles underliggende tanke i høyst ulike posisjoner gjennom filosofihistorien. Og denne består i at mening og rasjonalitet må være knyttet til at vi helt fundamentalt forholder oss til og danner regler pga vårt forhold til virkeligheten utenfor språket.

I et intervju jeg gjorde med Ray Monk, vektla Monk at postmodernistene har tolket det slik at språk ikke referer til virkeligheten ¹³². Ray Monk advarer mot å misforstå Wittgenstein her. Og jeg er klar over faren ved å tolke Wittgenstein på en vulgær postmodernistisk måte. Jeg mener ikke at Wittgenstein benekter at språk refererer til virkeligheten. Jeg mener imidlertid at Wittgenstein i diskusjonen av ostensive definisjoner, i hvert fall i noen grad løsriver språkets konstitutive regler fra det at det står i en bestemt relasjon til virkeligheten. Det er en radikal avvisning av billedteorien i senfilosofien, og Wittgenstein-forskningen har ved sin vekt på grammatikkens autonomi åpnet for dette poenget.

¹³¹ Relevante tekster her fra Augustin er *The Teacher* og *De Doctrina Christiana*. Det finnes ikke noen dokumentasjon på at Wittgenstein leste *The Teacher*, men jeg tror på at Wittgenstein kan ha hørt om dette verket etter 1929, da han flyttet fra Cambridge.

¹³² Morgenbladet 14.01.2000

Jeg aksepterer altså tanken på at ostensive definisjoner er en implisitt forutsetning for en utarbeidelsen av en rekke språkmodeller innen filosofitradisjonen.¹³³ Det kan derfor være interessant å vurdere Wittgensteins argumenter mot tanken om at språk ikke kan læres ved ostensiv læring alene. Det kan derfor være interessant å vurdere Wittgensteins tanker om at ostensiv læring ikke spiller en så grunnleggende rolle for læring av språket som det andre teorier tilsynelatende har tenkt seg. Jeg vil derfor se litt på noen av argumentene Wittgenstein gir for at språk ikke kan læres i henhold til den augustinske modellen.

3. Det kristne rasjonalitetsideal

Det finnes en annen måte å tenke om religiøse proposisjoner og religiøs nødvendighet på. Jeg skal her foreslå en alternativ modell. Men merk at denne modellen primært synes å være relevant dersom det faktisk finnes en levende Gud. Vi vet at Don Cupitt forsvarer religiøs antirealisme med utgangspunkt i Wittgenstein.¹³⁴ Brian Clack forsvarer en posisjon med hensyn til religiøs realisme og anti-realisme. I moderne teologi finnes teologer som er blitt betegnet som radikale – radikal teologi. De radikale teologene hevder at man fortsatt kan være kristen, men at dette er noe som må være knyttet til noe annet enn å tro på Jahve, Israels Gud. De synes å hevde at dersom man skal være kristen i dag, må dette skje uten at man tror på en objektivt eksisterende Gud og en overnaturlig virkelighet.

Ifølge Clack trenger man verken å være realist eller anti-realist i religionsfilosofien. Han appellerer til Wittgensteins avvisning av realisme/anti-realisme diskusjonen i Zettel 413, og mener denne kan utvides til å gjelde i den analoge debatten i religionsfilosofien. Pga språkets normative funksjon og avvisningen av det augustinske språkbildet, hevder Clack at det objektive språkets billedlighet med en objektiv ekstra-lingvistisk virkelighet synes å være nærmest irrelevant. Vi husker den logiske positivismens forståelsesprinsipp. Ifølge empiristenes meningsteorier er

¹³³ Et unntak her er den kristne mystiske tradisjonen. Gud selv gir en apodiktisk visshet til mystikeren.

Mystikken, i den grad den impliserer tanker om det religiøse språks mening, impliserer en teosentrisk, ikke en antroposentrisk tenkning.

¹³⁴ Se Clack, Ibid. S. 112ff

forståelsen av en setning knyttet til dens verifikasjonsbetingelser. På den måten kobler empiristene språket opp mot virkeligheten, og språket er i motsetning til hva Hans-Johann Glock, Baker og Hacker har tenkt seg – ”ansvarlig” ovenfor en metafysisk struktur utenfor språket. Man skal være veldig forsiktig med å trekke Wittgenstein i en retning av lingvistisk idealisme. Men som H.J. Glock påpeker, er det nødvendig konsekvens av Wittgensteins tanker om at språket ikke er et bilde på virkeligheten. Gramatikkens setninger er arbitrære, de etableres ikke ved en thomistisk-aristotelisk korrespondanse mellom den ytre virkelighet og språket.

Vi har vært inne på problemer med et slikt syn i religionsfilosofi. Den wittgensteinianske nødvendighetsmodellen kan utfordres. Den er utfordret for eksempel av Swinburne, Alston og Plantinga. Men et veldig viktig alternativ finner vi også i F. Waismanns filosofi. Waismann var opprinnelig medlem av Wiener-kretsen og bidro til eksposisjon av Wittgensteins tanker. Da Waismann senere kom til England utviklet han tanker som gikk i retning av Wittgensteins. Men i et par artikler utviklet Waismann et syn på nødvendighet som på en klar måte går i mot det wittgensteinianske synet. Jeg vil komme med en filosofi-historisk bemerkning her. I disse artiklene utviklet Waismann et syn på nødvendighet hvor han – i hvert fall i noen grad – foregrep Kripke og Putnams begrep om a posteriori nødvendig sannhet. Waismann blir imidlertid sjelden gitt anerkjennelse for dette. Waismann tar utgangspunkt i begrepet *open texture* og at det er nødvendighet i den ekstra-lingvistiske metafysiske virkelighet.¹³⁵

Dersom språk skal kunne relatere til virkeligheten og bli korrigert av den ytre virkelighet, må det være noe som gjør at det kan måles opp mot virkeligheten. Det synes å måtte være noe som gjør oss i stand til å sammenlikne språket med en ekstra-lingvistisk ytre virkelighet. Svaret på spørsmålet om hvordan dette kan skje

¹³⁵ Wittgenstein hevder i religionsfilosofi-forelesningene at historiske fakta ikke er avgjørende for om man skal akseptere en religion eller ikke. Men merk at offisiell muslimsk doktrine sier at evangeliene i Bibelen er feilaktige historiske kilder. Muslimene hevder (1) at Jesus var en profet, (hvilket koranen sier), (2) at koranen er ufeilbarlig, mens evangeliene indikerer at (3) Jesus så på seg selv som mer enn en profet, følgelig må muslimene trekke konklusjonen (4) evangeliene var feilaktige historiske kilder. Dersom de ikke skulle inkorporere en grunnleggende overbevisning om at de kristne evangeliens feilaktighet, ville de således ende opp i en radikal irrasjonalitet. Dersom Wittgenstein etter dette resonnementet skulle fastholde sin posisjon, knyttet til at religion ikke har å gjøre med historiske fakta, vil han bli tvunget til å hevde at kontradiksjonsprinsippet ikke er med i religiøse språkspillet.

kan sies å ligge i Freges *Sinn*, en meningsstørrelse som kan gripes av intellektet. Men også andre modeller hvor man opererer med et skille mellom språk og tenkning synes å kunne forklare dette. Som Waismann vektlegger, synes nødvendighet å være knyttet til det å ha en innsikt i noe, det å forstå hvordan et saksforhold i den ytre virkelighet faktisk forholder seg. Og dette synes å være en innsikt knyttet til rasjonalitet som vi kan anvende i religion. En religion må som alt annet stå ansvarlig ovenfor metafysiske realiteter. I den kristne religion er det avgjørende at Jesus faktisk stod opp fra de døde. I den jødisk-kristne religion synes det avgjørende å være at Moses faktisk var Guds profet, og at Jesus faktisk var og er Guds sønn. "Jesus Kristus er i går og i dag den samme, ja til evig tid." (Hebr.13:8)

Og dette syntes å være en grunnleggende idé i Bibelen. Innenfor kristendommen er Bibelen fortstått på ulike måter. Men en fundamental klassisk ide i Bibelen er at Jesus skal dømme menneskene på dommens dag. (Matt. 25:46)

Klarest uttrykker dette rasjonalitetsidealet i Paulus sine ord i 1. Korinterbrev 15. Paulus skriver til de kristne: "Hvis vårt håp til Kristus bare gjelder dette livet, er vi de ynkeligste av alle mennesker." (1. Kor. 15:19). Hva er tanken bak –eller den indre logikken knyttet til dette utsagnet? Jeg tror tanken til Paulus er at dersom kristendommen bare er en subjektive tro, en lek med ord, er det intet hold i troen. Å tro på noe kan bare gi mening dersom man kan relatere det til Bibelens Gud. Jeg nevnte i begynnelsen av denne oppgaven at Wittgenstein så alvoret i det religiøse i forbindelse med sine kommentarer til Kierkegaard (jf *Culture and Value* 36e). Men det Wittgenstein, og i hvert fall ikke Clack og Cupitt har innsett, er at dette alvoret har å gjøre med en konkret metafysisk realitet, nemlig det *saksforhold* at man skal dø, og muligheten for at et evig liv på en konkret måte kan vente oss på den andre siden av døden. Mennesket befinner seg i en verden der det helt fra begynnelsen av livet må forholde seg til Gud.¹³⁶

Jeg skal forsøke å fremheve tanken at *språket i veldig stor grad er et middel til å representere og kommunisere denne virkeligheten*. Wittgensteins ide om at språket er et instrument (PU 11), synes egentlig bare å kunne gi mening dersom setninger og

¹³⁶ Cupitt, *The Sea of Faith* s.22

uttrykk som senere utvikler seg til setninger (preproposisjonale uttrykk) har som funksjon å på en eller annen måte representere ulike typer av ekstra-lingvistisk virkelighet. Det er denne intuisjonen, som jeg tror er almenmenneskelig, som Paulus synes å appellere til i 1. Korinterbrev 15: mennesket er ikke et autonomt vesen, men fra begynnelsen står det i relasjon til Gud og må velge om det vil forholde seg til ham. Dette er noe alle kristne mystikere er enige om.

Jeg er her klar over muligheten for å tolke Wittgenstein på mange måter. Mange som driver med Wittgenstein-forskning vil hevde at Wittgenstein i høyeste grad vektlegger at språket står i relasjon til den ytre virkelighet. Og jeg ønsker ikke å benekte dette. Men jeg vil hevde at dersom man aksepterer de første 50 paragrafene i *Philosophical Investigations* har dette mer radikale implikasjoner for forholdet mellom språket og den ytre virkelighet: Hvis måten språket knyttes til ting og den ytre virkelighet på er gjennom ostensiv læring, og ostensiv læring avvises som det fundamentale regeldannende elementet ved språklig læring, så vil dette føre til at den språklige grunnstruktur bestemmes av andre forhold enn den ytre virkelighet. Et viktig poeng her er at uansett hvordan Wittgensteins egne tekster skal fortolkes, har hans etterfølgere i religionsfilosofi, som Cupitt, Clack, Phillips og Taliaferro tolket ham i en retning som gjør at forholdet mellom språk og virkelighet blir problematisk. Fordi dette er en oppgave i religionsfilosofi er jeg nødt til å primært forholde meg til denne fortolkningstradisjonen.

Både Kripke og Putnam tror på Gud og a posteriori nødvendig sannhet. Dette er en tanke om at virkeligheten har en bestemt form for stabilitet, og nødvendigheten i språket sikres i det øyeblikket det kan gi en veridikal representasjon av verden. I denne tankegangen synes det å være underliggende at språket må justeres i og med sin relasjon til ytre virkelighet. Dersom Kripke og Putnam skulle tale om "grammatikk" måtte dette være en grammatikk som - i motsetning til hva Glock sier –må stå ansvarlig ovenfor den ekstra-lingvistiske virkelighet. Kripkes og Putnams syn representerer en metafysisk realisme, en tanke om at nødvendighet er noe som avdekkes når den empiriske virkelighet gradvis, gjennom empirisk virkelighet gir oss en bedre forståelse av hvordan verden forholder seg. Fordi forståelsen av nødvendighet er progressiv og språkets oppgave er å referere til og representere denne virkeligheten, kan vi tenke oss at det må være et visst slektskap mellom Freges og Putnams teori.

Plantinga innfører tanken om metafysisk nødvendighet. I min modell vil jeg operere med følgende type nødvendighet: Metafysiske nødvendighet (nødvendighet knyttet til den evige og selv-identiske væren, Platon og Augustin).

Med denne inndelingen ønsker jeg å ta til orde for at religionsfilosofien primært burde ta for seg muligheten av *a posteriori* nødvendig sannhet, i relasjon til Platon og Augustin.

Vi har i forrige avsnitt sett på et grunnleggende problem mht Wittgensteins religionsfilosofi og fortolkningen av Wittgensteins filosofi generelt. La meg få understreke at Wittgensteins syn på forholdet mellom språk og virkelighet er problematisk å forstå og at det sikkert kan være rom for mange tolkningsmuligheter, noe religionsfilosofien som følger i kjølvannet av de mer "teoretiske" problemene viser. La meg likevel få komme med påstanden om at i den religionsfilosofien som støtter seg på Wittgenstein, er filosofien trukket i retning av lingvistisk idealisme. Det finnes ulike nyanser her, og det er klart at Don Cupitt uttrykker en mer radikal religionsfilosofisk anti-realisme enn for eksempel Brian Clack. Cupitt sier eksplisitt at han ikke tror på Gud, men bare på språket. Dette sier han i boken *Mysticism After Modernity*. Cupitt skriver også om Wittgenstein: "Everywhere he is a thoroughgoing constructivist and voluntarist: logical necessity is created by the rules governing language. If he is a non-realist about religion, he is a non-realist about everything else" ¹³⁷ Man kan dermed beskyldes Cupitt for å fortolke Wittgenstein på en for ekstrem måte. Samtidig synes Wittgenstein, slik jeg ser det, å ha en tendens i sin sene filosofi til å være en kristen filosof.

Dette er en avhandling i religionsfilosofi, og ikke en studie i Wittgensteins språkfilosofi. Jeg har derfor ikke mulighet til å gå inn på alle mulige tanker hos den sene Wittgenstein og alle mulige veier i fortolkningen av Wittgenstein. En grunnleggende tese i min forståelse av Wittgenstein og den religionsfilosofien som følger tenkningen i hans sene fase er at Wittgensteins tenkning slik den får implikasjoner i erkjennelsesteori, ligger til grunn for perspektivet som anlegges på

¹³⁷ Wittgenstein ville ikke likt betegnelsen "teoretisk" å bli assosiert med hans filosofi, jf PU 109:

"And we must not advance any kind of theory".

religionsfilosofi. Likevel kan vi kanskje trekke visse konklusjoner delvis uavhengig av den "teoretiske" filosofien til Wittgenstein.¹³⁸ Det er klart på basis av forelesningene om religion om bemerkningene om Frazers *Golden Bough* Wittgenstein hevdet at mange av de setningene vi kaller religiøse dogmer er:

Ikke deskriptive

Ikke verifiserbare

Begge disse to tesene synes å være anerkjente i postmoderne religionsfilosofi og i den religionsfilosofien som følger Wittgenstein.¹³⁹

Men selv om den sene Wittgenstein hevdet at disse proposisjonene ikke er deskriptive eller verifiserbare, så hevdet han ikke at denne typen av setninger er irrelevante i forhold til språkspillet, dvs Wittgenstein forsøker å gi non-verifiserbare setninger en eller annen status. I kapittel 1 mener jeg å ha vist at det skjer en overgang fra den tidlige til den sene filosofien mht synet på religion. Mens Wittgenstein i *Tractatus* hevdet at "Det man ikke kan tale om, bør man tie om" (TLP 7), hevdet Wittgenstein ikke dette i senfilosofien (jf PU 373). Vi vet også at Wittgenstein i samtaler etter 1929 skal ha sagt at religion tross alt er et språklig fenomen. På en eller annen måte må de religiøse proposisjonene relatere til språkspillet. Ettersom Wittgenstein hevdet at disse setningene var normative, er det nærliggende å tenke seg at de må ha en status som nødvendige setninger.

Men det jeg mener å ha vist gjennom denne oppgaven, er at Wittgensteins syn på religiøse proposisjoner generelt synes å kunne kritiseres. På basis av kapitel II og III, mener jeg – å ha argument for:

At mange av de setningene vi kaller religiøse dogmer er deskriptive setninger

At mange av disse setningene i prinsippet er verifiserbare.

¹³⁸ Med betegnelsen "teoretisk" filosofi mener jeg den delen av filosofien hans som gir løsninger på problemer reist i mer teoretiske disipliner som erkjennelsesteori og språkfilosofi (kontra mer praktiske disipliner som religionsfilosofi).

¹³⁹

Man kan tenke seg at denne typen av kriterier som har fått postmodernister som Cupitt til å skrive for eksempel: "in postmodernity culture preceeds nature so that the fatherlight dancing world of relativities that we are always immersed in is the world of linguistic meaning, which houses the world of empiricial fact". (Cupitt, *Mysticism After Modernity* s.10). Fordi språk forstås som ikke-refererende og at mening ikke består i språkets verifikasjonsbetingelser i møtet med virkeligheten, trekker enkelte filosofer konsekvensen av dette og sier at språket er fullstendig autonomt i forhold itl virkeligheten. Som en kuriositet her kan jeg nevne en setning fra Blackwells brosjyre der de presenterer Cupitts bok: "In postmodern thought, experience does not give meaning to language; on the contrary, language gives meaning to experience" (se "theology and religion 2000, s. 18)

Hos ingen av disse filosofene synes nødvendighet å være knyttet til erfaringssetninger som kan verifiseres eller falsifiseres. Nødvendighet er nettopp knyttet til en type setninger som står utenfor den konstante muligheten for å bli bekreftet eller avkreftet av erfaring. Når det er sagt, blir spørsmålet: Kan det finnes noen nødvendighet i religiøse kontekster? La oss la tankene gå til noen fremtredende diskusjoner av nødvendighet i filosofi-historien, for eksempel hos Kant, de logiske positivistene eller Wittgenstein. Veldig enkelt ligger fokuset på syntetisk a priori dommer (nødvendige, Kant) vs syntetisk aposteriori dommer (kontingente); analytisk (nødvendig, Carnap) vs empirisk (kontingent); eller grammatisk (spill-intern nødvendig norm, Wittgenstein).

Den ideen jeg skal fremføre her knytter seg til at det kan finnes en type nødvendighet i religiøse kontekster, som nettopp knytter seg til det at religiøse setninger er empiriske og dermed også deskriptive og verifiserbare. På denne måten ønsker jeg å formidle en tanke om en annen modell for å tenke om nødvendighet, og i religionsfilosofi vil denne kunne utfordre det wittgensteinianske synet.

Med hensyn til nødvendighet kan vi si at det finnes to linjer som man kan forsøke å forfølge i filosofi-historien.¹⁴⁰ Den ene linjen er knyttet til en tradisjon som vektlegger nødvendighet først og fremst som et språklig fenomen, mens den andre vektlegger nødvendighet som et metafysisk fenomen. Grunnlaget for hva som kan sies å gjelde med nødvendighet språklig sett, blir i denne andre tradisjonen avgjort med utgangspunkt i en undersøkelse av hvilke typer av nødvendighet som eksisterer ekstra-lingvistisk. Som jeg senere skal forklare, tror jeg denne forståelsen er spesielt relevant i religionsfilosofi, dersom religiøse proposisjoner (dogmer) er verifiserbare og deskriptive. Hvis mine konklusjoner i de foregående kapitler er gyldige, trenger vi med hensyn til religiøs nødvendighet et alternativ til det wittgensteinianske synet. Et sentralt bidrag fra den wittgensteinianske filosofien er et nytt syn på nødvendighet, som utfordrer den kristne tradisjonen på en grunnleggende måte. Men dersom forståelsen av religiøse proposisjoner i Wittgensteins religionsfilosofi er inadekvat, trenger vi et alternativt modell. Den modellen jeg skal antyde tar utgangspunkt i en annen tradisjon enn den wittgensteinianske.

¹⁴⁰ Det skillet jeg innfører kan virke noe grovkornet, men jeg tror det likevel er konstruktivt og viser oss to mulige innfallsvinkler til dette filosofiske problemet.

I forsøket på å etablere en alternativ modell, ønsker jeg å hente inspirasjon fra en rekke ulike kilder i filosofi-historien. La meg til å begynne med skille mellom to tradisjoner for å tale om nødvendighet, et skille som jeg tror er fruktbart å se på.

Den første tradisjonen er en tradisjon som vi finner gjennom ulike deler av filosofi-historien, og som manifesterer seg på ulike måter gjennom ulike filosofer. Men selv om filosofi-historien vil ha en rekke ulike synspunkter innbakt i seg, vil man ofte kunne finne et slags minste felles multiplum på tvers av ulike retninger. Det fundamentale ved deler av den filosofiske behandlingen av nødvendighet er at man her er opptatt av nødvendighet i den ekstra-lingvistiske virkelighet, og at nødvendighet i språket er et sekundært problem – dvs hvis det ikke fantes noen nødvendighet utenfor språket, ville det vært mindre interessant å undersøke og tale om nødvendighet i språket.

Den andre tradisjonen er den kritiske tradisjonen. Denne tradisjonen stammer først og fremst fra Kant og knytter seg til hans kritiske filosofi. Dette er knyttet til Kants kopernikanske vending: Tingene retter seg etter vår erkjennelse, ikke vår erkjennelse etter tingene. På en eller annen måte vil denne retningen vektlegge språkets eller grammatikkens autonomi. Det er i denne tradisjonen Wittgenstein plasserer seg selv. I *Culture and Value* 13e finner vi følgende utsagn fra Wittgenstein: "We are struggling with language. We are struggling with language".

Min kritikk av denne retningen er knyttet til at disse filosofene er involvert i et prosjekt som kommer forut for postmodernismen - prepostmodernismen. Kant og Wittgenstein er filosofer, som fordi de forkaster empirismen og er tilhengere av en form for konstruktivisme, alltid vil ha et ben eller en tå i Cupitts leir. Og det er dette som er problemet: Dersom rasjonalitetsidealet til Wittgenstein ikke aksepteres, og den gamle filosofiske innsikten om at det å være rasjonell på en fundamental måte innebærer å ha en veridikal representasjon av den ytre virkelighet, vil den wittgensteinianske tenkningen komme under kritikk. Trolig vil jeg aldri klare å overbevise på en fullstendig overbevisende måte for et bestemt rasjonalitetsideal. Men det jeg kan forsøke å gjøre er å vise gjennom en serie bemerkninger og forsøk på refleksjoner at det går an å tenke annerledes enn det Wittgenstein og hans mer

radikale etterfølger Cupitt gjør. Som Plantinga sier, kan vi ikke kreve at alle argumenter i filosofi skal være strengt overbevisende, dette vil være et urealistisk krav som vil medføre at de fleste moderne posisjoner måtte forkastes pga manglende argumentasjon. I tillegg mener jeg å vise at den tenkningen jeg her refererer til, må ha relevans for religionsfilosofien: *Dersom de grunnleggende setningene i det religiøse språkspillet er deskriptive og verifiserbare, vil spørsmålet om de kan aksepteres eller ikke være knyttet til den eventuelle korrespondanse med den ekstralingvistiske virkelighet.* Poenget med denne avhandlingen er å forsøke å vise at religiøse dogmer nettopp er deskriptive og verifiserbare, og at når det er vist kan det være rimelig å gjøre noen refleksjoner om nødvendighet.

La meg oppsummere litt før jeg går videre. Vi kan altså tenke oss to retninger mht nødvendighetsproblemet. Den ene er den som har sitt opphav i Wittgensteins filosofi, og i den finner vi Kant, Wittgenstein og Carnap (som leste mye Kant); den andre er den metafysiske måten å tilnærme seg problemet på, representert ved Platon, Augustin, Kripke og Putnam.¹⁴¹

4. En alternativ modell for nødvendighet

I 2. Mosebok får Moses et møte med Gud. "Da sa Gud til Moses. Jeg er den jeg er. Slik skal du svare israellittene: *Jeg Er* har sendt meg til dere." (2. Mos. 3:14). Vi skal her se på tanken om metafysisk nødvendighet og vise at ved erfaringen av Gud kan man få innsikt i nødvendig væren.

Tanken om metafysisk nødvendighet har blitt aktualisert gjennom Kripke og Putnam i det tyvende århundre. Jeg skal komme inn på Kripke senere, men vil først påpeke at tanken om metafysisk nødvendighet kan aksepteres uavhengig av hvilket syn man har på rigide designatorer. Hvilken status empiriske setninger har som faktisk er relaterte til den eventuelle metafysiske nødvendigheten, vil kunne bli preget av synet på rigide designatorer, men selve tanken om metafysisk nødvendighet kan etableres uavhengig av en slik teori.

¹⁴¹ Aristoteles regnes noen ganger som en representant for kritisk filosofi, for eksempel av H.J. Glock i A Wittgenstein Dictionary. Men jeg gjør her en grov skisse av måter å forstå problemet med nødvendighet på, og skiller i den forbindelse mellom det som er inspirert av Kants vekt på ulike typer av dommer og Aristoteles' vekt på naturlig nødvendighet.

I artikkelen "Science and Essence" understreker Quassim Cassam den klare parallellen mellom Aristoteles og moderne essensialister.¹⁴² Som David Wiggins har påpekt, må den moderne diskusjonen om naturlige slag plasseres i en filosofi-historisk relasjon til den aristoteliske tanken om *de re* eller *de facto* nødvendighet. Mens filosofer som Kant vektlegger en nødvendighetsproblematikk som må angripes ved at vi gjør en undersøkelse av språket og den ytre verden, finner vi en tradisjon som vektlegger ekstra-lingvistisk nødvendighet. Denne tradisjonen snur altså problemet på hodet. I stedet for å begynne med språket, slik Wittgenstein gjør, må vi begynne med den ytre verden, og for så vidt som språket på en eller annen måte kan kobles opp mot den ytre virkelighet kan vi tale om nødvendighet.¹⁴³ Denne tradisjonen har i grunnen en rekke representanter, men Cassam understreker i sin artikkel Aristoteles, Locke (jf reale essenser), Kripke og Putnam.

I middelalder-filosofien stod nødvendighet helt sentralt. Thomas Aquinas, eksempelvis, behandler nødvendighet på en rekke ulike områder, for eksempel forbindelse med de fem veiene til Guds eksistens. Middelalderen skilte mellom *de re* nødvendighet og *de dicto* nødvendighet. *De re* nødvendighet er nødvendighet i tingene. *De dicto* nødvendighet er at en setning beskriver noe som gjelder med nødvendighet.

Dersom vi forsøker å betrakte forholdet mellom *de dicto* og *de re* nødvendighet på den ene siden, og den kritiske filosofiens vekt på nødvendighet på den andre, ser vi det følgende: *De re* nødvendighet skiller seg fra det språklige poenget hvor man vektlegger at en dom på et autonomt grunnlag er nødvendig, ettersom *de re* nødvendighet er nødvendighet i tingen i seg selv. *De re* nødvendighet er nødvendighet som er autonomt i forhold til språket. Som et motsvar til Wittgensteins tanke om grammatikkens autonomi, og ikke minst postmodernismens lingvistiske idealisme, kan vi tale om "virkelighetens autonomi". Dvs tanken her er at det er en nødvendighet som finnes i tingene. *De dicto* nødvendig har vi når språket – qua

¹⁴² Quassim Cassam, "Science and Essence".

¹⁴³ Vi kunne da tale om en grammatikk som ikke er autonom, som i sine regler er bestemt av noe utenfor språket, nemlig virkeligheten.

deskriptivt språk – beskriver en nødvendighet i virkeligheten på en veridikal måte. De *dicto* nødvendighet kan være et motstykke til tanken om språklig nødvendighet i den wittgensteinianske tradisjonen. Ved *de dicto* nødvendighet får setningen status som nødvendig pga setningens bestemte relasjon til en nødvendighet i den ytre virkelighet i motsetning til praksis-filosofien til Wittgenstein. Også hos Kant slik han tolkes av enkelte, er nødvendigheten til utsagnet i dette tilfellet bestemt av at det ligger som et bilde på empiriske realiteter, slik Wittgenstein tenkte seg det i *Tractatus*, men det som gjør setningen nødvendig sann, er at setningen ikke er autonom, dvs dens rasjonalitet er underbestemt av at språket hele tiden relaterer seg til den ytre virkelighet. På basis av de tankene om rasjonalitet som er presentert tidligere i dette kapitlet, kan det virke som om et rasjonelt nødvendighetsbegrep, må bevege seg fra den wittgensteinianske nødvendighetstanken, til en tanke om *de re* eller *de facto* nødvendighet.

La meg ta utgangspunktet i *Catholic Encyclopedia's* (jf Rickaby 1902) skille mellom ulike typer av nødvendighet. I denne artikkelen som er utformet i tradisjonen fra Thomas Aquinas, finner vi et skille mellom to typer av nødvendighet, som er spesielt relevante i denne konteksten.¹⁴⁴ For det første har vi fysisk nødvendighet. Dette gjelder noe som er kontingent i sin væren, men som har en type nødvendighet knyttet til sin eksistens.¹⁴⁵ Det er ikke her tale om noen absolutt nødvendighet, men fysisk nødvendighet knyttet til naturlover og kanskje den essensialistiske tanken om at bestemte typer av essenser er nødvendige for å frembringe en bestemt form for strukturer. Men de katolske filosofene taler også om en annen form for nødvendighet. Denne nødvendigheten er knyttet til det som er evig og selv-identisk, og knytter seg til Thomas Aquinas' tanke om en absolutt nødvendig væren som grunnlaget for timelig og kontingent væren. Vi skal komme tilbake til dette i neste avsnitt.

¹⁴⁴ Artikkelen fokuserer i tillegg til fysisk nødvendighet og metafysisk nødvendighet også på moralsk nødvendighet, men jeg lar moralsk nødvendighet forbli uberørt i denne sammenheng.

¹⁴⁵ Grunnen til at man hevder at fysisk nødvendighet gjelder for noe som er kontingent i sin væren, er trolig at man tenker seg at Gud er nødvendig nødvendighet mens det skapte er kontingent i og med at det kunne ha vært ikke-eksisterende. For meg fremstår det som en selv-innlysende innsikt at fysiske objekter og naturlover ikke er nødvendig eksisterende i det de har oppstått på et bestemt tidspunkt, ikke er selv-identiske og er forgjengelige.

I relasjon til dette kan vi plassere skillet mellom *in materia necessarta* og *in materia contingenti* hos skolastikerne. Denne distinksjonen er delvis parallell til Kants skille mellom dommer som er nødvendige og dommer som er kontingente, men den er på ingen måte identisk med Kants skille. Middelalderens tenkning minner her om det man finner i *Tractatus*. I *Tractatus* tenker Wittgenstein seg setninger som bilder på virkeligheten. Dette synes å være utgangspunktet for skillet mellom *in materia necessarta* og *in materia contingenti*. Legge merke til den latinske frasen "in materia" –dette antyder at dommen er om noe. Dersom det dommen felles om er enten nødvendig eller kontingent, og gitt at dommen på en eller annen måte kan beskrive virkeligheten, vil den få status som en dom om noe kontingent eller om noe nødvendig. Vi ser altså at det skolastiske poenget skiller seg fra det wittgensteinianske poenget. Skolastikerne trodde ikke på grammatikkens autonomi – de trodde på realisme og språklige dommer, propositiones per se er nødvendige feller en dom om noe som *de re* eller *de facto* er nødvendig. Ved å se på problemet på den måten, unngår vi den relativismen Glock, Clack og Cupitt menet at er uunngåelig i lys av Wittgensteins senfilosofi – der nødvendighet forstås som et autonomt og konstruktivisme-relatert begrep.

Når man leser noe av eller om Don Cupitt, kan man fort få en følelse av at noe er galt med hans forståelse av rasjonalitet. Postmodernismen har, som Ray Monk har påpekt, anvendt Wittgenstein på en slik måte at Wittgenstein blir en filosof som løsriver språk og rasjonalitet fra virkeligheten. I begynnelsen av dette kapitlet vektla jeg noen tanker om hvordan man alternativt til Cupitt kan tenke om rasjonalitet. Det nødvendighetsbegrepet jeg forsøker å etablere i denne oppgaven kan ses på som et ledd i et forsøk på å imøtegå Cupitt, og i tillegg presentere en alternativ modell til Wittgenstein.

Tidligere i denne oppgaven har jeg forsøkt å etablere tanken om at religiøse setninger er deskriptive og i prinsippet verifiserbare. Det synes faktisk å være slik at en del setninger som: "Gud eksisterer", "Gud er kjærlighet", er setninger som kan verifiseres i to betydninger av ordet, dvs både gjennom en serie med a priori argumenter, og gjennom erfaringen.¹⁴⁶ Men erfaringssetninger og setninger som er

¹⁴⁶ Alston i *Perceiving God* vektlegger et slikt mulig samspill mellom klassiske rasjonalistisk argumenter og mystiske opplevelser i begrunnelsen av religiøse dogmer.

verifiserbare er ofte blitt forstått som kontingente setninger. Setninger som "Det står en vase på bordet" eller "Per har en gul skjorte på seg" er ikke sanne i seg selv eller i kraft av a priori prinsipper. Slike assertoriske setninger er ikke sanne i kraft av de nåværende språkbruksregler. De uttrykker mulige saksforhold som kan være sanne, eller som kan være usanne. Derfor er det enkelt å tenke seg at alle slike setninger er kontingente.

Men det synes ikke nødvendigvis å være tilfelle. Særlig ikke når spørsmålet om verifikasjon kommer opp i religionsfilosofi, ser vi dette. Ved å anvende begrepet om metafysisk nødvendighet og *in materia necessarta*, og kombinere denne tankegangen med John Hicks begrep om eskatologisk verifikasjon, synes det å være mulig å snakke om en nødvendighet som har å gjøre med språket i *relasjon* til den ytre virkelighet, og man kan tenke seg at dersom de religiøse dogmene "matcher" eller beskriver saksforhold, kan man tenke seg at man epistemologisk eller språklig *qua* menneskelig subjekt vil kunne felle dommer som uttrykker absolutt viten, og som er absolutt nødvendig.

Kripke og Putnam forsvarer troen på det de katolske filosofene vil kalle fysisk nødvendighet. Kripke og Putnams syn på dette er knyttet til overbevisningen om at vitenskapen kan avdekke naturlig nødvendighet.

Det finnes også en mulig måte å tenke om dette i forhold til religion og det religiøse. *Catholic Encyclopedia* vektlegger at det må finnes et nivå over det fysiske, nemlig det metafysiske. I *Summa Theologica* argumenterer Thomas for at Guds eksistens må være hans essens. Gud *må* eksistere med nødvendighet.¹⁴⁷ Den kristne tradisjonen vektlegger typisk at Gud er nødvendig væren, blant annet med basis i 2. Mos. 3:14. Likeledes vektlegger Augustin at det finnes en nødvendighet hos Gud fordi Gud er selv-identisk, evig og nødvendig. Hvis det skulle vise seg at Gud faktisk eksisterer og at setningen "Den kristne Gud eksisterer" er sann, vil dette være noe som gjelder med metafysisk nødvendighet. Dersom Abrahams, Isaks, og Jakobs Gud eksisterer, da vil det være en metafysisk nødvendighet at Gud eksisterer.

¹⁴⁷ Se Thomas, *Summa* s. 12-14.

Dette er, som jeg har forsøkt å vise, noe som kan verifiseres. Dette er et erfaringsspørsmål, og man erfarer at Den Treenige Gud eksisterer.

Vi kan tenke oss to posisjoner hvor et deskriptivt religiøst utsagn eller dogme møter erfaringen (jeg vil her operere med en distinksjon fra forrige kapitell). Den ene posisjonen er i vårt jordiske liv, her vil mystiske erfaringer kunne begrunne eller avkrefte ulike gudsbilder og religioner. Men jeg antydte kort at så lenge vi befinner oss i dette legemet og vi må operere med en fallibilistisk epistemologi, er det klart at det ikke synes å være mulig å inneha noen epistemologisk nødvendighet uten fare for feil eller mulige misforståelser mht vår antatte viten. Men det synes å være en annen posisjon som er teoretisk mulig, nemlig den posisjon hvor vi eskatologisk har verifisert en religiøs sannhet. I forrige kapittel ga jeg et argument for at vi i denne posisjonen vil være nærmere det transcendent, eller mer korrekt at det som nå i det store og hele må betegnes som transcendent, ikke lenger er skjult eller transcendent for oss. Dermed vil det ikke lenger være relevant med tvil og begrunnelsen av våre oppfatninger er så god som den på noen måte vil kunne få blitt. Det er ingen epistemiske krav en filosof kan fremstille som ikke et fullkomment vesen kan sørge for å tilfredsstille for oss i en ideell situasjon. I en slik eskatologisk verifikasjonssituasjon kan vi for alvor begynne å tale om vi kan kjenne de nødvendige sannheter.

Dette er - tror jeg - noe av ideen bak Paulus sine ord:

”For vi forstår stykkevis og taler profetisk stykkevis. Men når det fullkomne kommer, skal det som er stykkevis forsvinne. Da jeg var barn talte jeg som et barn, tenkte jeg som et barn, dømte jeg som et barn. Men da jeg ble mann, la jeg av det barnslige. Nå ser vi som et speil, i en gåte, da skal vi se ansikt til ansikt. For vi forstår stykkevis og taler profetisk stykkevis. Nå forstår jeg stykkevis, da skal jeg forstå fullt ut, slik Gud kjenner meg fullt ut”. (1. Kor. 13: 9-12)

I himmelen vil nødvendighet eller nødvendige proposisjoner, som wittgensteinianerne forsøker å koble til det immanente, virkelig bli en meningsfull term. Mens alt i denne verden er kontingent i den forstand at det kan opphøre å eksistere, vil subjektets relasjon til Gud i den kommende verden kunne være konstant og gi en super-

erkjennelse hvor all erkjennelse er nødvendig og tilfredsstillende alle krav vi kan stille til
begrunnelse og forståelse overhode.

V. Epilog: En eksistensiell refleksjon

En sentral tanke i den kristne tro er at mennesket er en synder (Rom. 6:1-2).

Mennesket kommer til kort i forhold til Gud. Derfor kan ikke grammatikken si oss noe om teologi. Vi kan tale om grammatikkens hamartiologiske (Gresk: Hamartia – synd) aspekt – det vil si det syndige aspektet ved grammatikken.

Nødvendighet må være metafysisk nødvendighet. Vi ser at Wittgenstein egentlig ikke kan etablere noe nødvendighetsbegrep fordi han opererer med regulariteter og ikke opererer med abstrakte objekter. Men for den kristne filosofen er det slik at nødvendighet eksisterer i Guds intellekt. De abstrakte objektene er ideer i Sønnen, altså i Jesus Kristus.

Vi ser at den kristne tradisjonen vektlegger at Gud kan erfares. Og dersom Gud har nødvendig væren, da erfarer vi Gud og følgelig også nødvendighet. Nødvendighet blir således noe som kommer til oss gjennom erfaringen. Først gjennom mystiske opplevelser i dette livet, så gjennom skuen ansikt til ansikt i det evige liv.

Vi kan ikke skille filosofi og teologi (1. Pet. 3:15). Noe av det Wittgenstein gjorde feil var at han forsøkte å separere filosofi og teologi. Han forsøkte å lage en lære om nødvendighet uten å trekke inn Gud. Problemet er at han opererte med en altfor snever metafysikk. Hvis Wittgenstein hadde operert med det metafysiske rammeverket som Bibelen opererer med, hadde han fått et helt annet nødvendighetsbegrep. Vi vet at det finnes argumenter for dette nødvendighetsbegrepet. Blant annet ligger det i *the argument from religious experience* som vi har vært inne på. I moderne filosofi er dette best forsvart av Richard Swinburne i boken *The Existence of God*.¹⁴⁸

Dette påvirker religionsfilosofien. Når Wittgenstein ikke tar utgangspunkt i Bibelen, påvirker det metafysikken. Men det påvirker naturligvis også religionsfilosofien. For man kan ikke drive religionsfilosofi uten å gjøre det innenfra. Man må selv være i troen og leve det livet som kreves av Det nye testamentet. Bare da kan man forstå det religiøse språket. Vi kan si at det kan være en fordel for en religionsfilosof å ha en personlig tro. Problemet for Wittgenstein var at han i altfor stor grad ble stående

utenfor. Jeg sier ikke at Wittgenstein ikke var en kristen. Men i sin beskrivelse av religion skulle han i større grad tatt utgangspunkt i Bibelen og den interne rasjonaliteten som vi finner i kristendommen.

Vi kommer tilbake til nødvendighetstanken og må si noe mer om nødvendighet. Den nødvendigheten som den kristne tradisjonen opererer med, er en mye sterkere nødvendighet enn den wittgensteinianerne opererer med. Man kan bare få innsikt i den høyeste form for nødvendighet i Guds nærhet. Det er bare i nærværet av Den Treenige Gud, at man kan få innsikt i nødvendighet. Dette får man i tilbedelsen. Det står i Bibelen at livets elv skal flyte i himmelen:

”Engelen viste meg nå en elv med livets vann, klar som krystall. Den springer ut fra Guds og Lammets trone. Midt mellom byens gate og elven står livets tre, fritt til begge sider. Det bærer frukt tolv ganger og gir sin frukt hver måned. Og bladene på treet er til legedom for folkene. Det skal ikke finnes noe som er under forbannelse. Guds og lammets trone skal være i byen, og hans tjenere skal tjene ham. De skal se Guds åsyn, og hans navn skal være på deres panner, Natt skal ikke være mer, og de skal ikke ha bruk for lys eller lampe eller sol, for Gud Herren skal lyse over dem. Og de skal herske i all evighet.” (Åp. 22: 1-5)

Her ser vi den virkelige nødvendighet. Det som beskrives er Livets elv altså Den Hellige Ånd som fyller alle de hellige. Den Hellige Ånd fyller de hellige og gir dem nødvendig væren. Og menneskene får se Gud, altså de får skue i *visio beata*, Guds herlighet, fylt av hans kjærlighet.

Dette er den sanne nødvendighet. Den sanne nødvendighet er den som er hos Gud. Det er den som loves de hellige som i troen faktisk velger å være hos Gud. Det er den nødvendighet og det liv som skjenkes de hellige i gave. Det er dette kristendommen dreier seg om, det er mer enn å spille språkspill. Det dreier seg om å komme inn i helt nye metafysiske realiteter. En religionsfilosofisk undersøkelse av forholdet mellom språk, nødvendighet og virkelighet må ta utgangspunkt i det

¹⁴⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God* Oxford University Press 2004, s. 293-328.

budskap som Jesus forkyste om disse realiteter. Ikke minst er dette noe som wittgensteniansk språkfilosofi burde erkjenne.

Litteraturliste:

- Alston WP: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: N.Y. Cornell University Press, 1991
- Augustin: *The Teacher. The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Volume XI, Edinburgh: T&T Clarck Eerdemans Publishing company, 1987
- Bibelen. Den Hellige Skrift. Bibelselskapet. Oversettelse av 1978/1985.
- Braithwaite RB: *Theory of games as a tool for the moral philosopher: "An Empiricist's view of the Nature of Religious Belief"* Bristol: Thoemmes press, 1994
- Cassam Q. Science and the Essence Philosophy 1986; 61:95-107
- Clack B: *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999
- Cupitt D: *The Sea of Faith* 2nd rev. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- Dancy J: *An introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985
- Davies B: *Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000
- Fredriksson G: *Wittgenstein*. Stockholm: Bonnier, 1993
- Garver N: *This complicated form of life: essays on Wittgenstein*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1994
- Geach P & Black M (eds): *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. 3rd ed Oxford: Blackwell, 1980
- Glock H-J: *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996
- Hare RM : *Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1982
- Kerr F: *Theology After Wittgenstein* London: SPCK, 1997
- Kripke, S: *Naming and Necessity*. Harvard University Press, 1977
- Lossky W: *The Mystical Theology of the Eastern Church* Cambridge: Clarke &C, 1957
- Louth A: *Discerning the Mystery*. Oxford: Clarendon Press, 1983
- Louth A: *Maximus the Confessor*, London: Routledge, 1996
- Louth A: *The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981
- Lübke, P (red): *Politikens filosofi leksikon*. København: Politikens forlag, 1994.
- McGrath, A: *Christian Theology. An Introduction*. Cambridge, USA & Oxford, UK : Blackwell, 1997
- Martin D: *On certainty and religious belief*. Religious Studies 20 D 1984, pp 593-613
- Monk R: *Wittgenstein. The Duty of Genius* London: Vintage, 1991

- Putnam, H: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Vol 2. Cambridge: Harvard University Press, 1980
- Saugstad A: *Den Nye Religionen*. Samtiden 2, 2001
- Saugstad A: *Wittgenstein & the Priority of Everyday Language*
<http://goinside.com/00/5/language.html>
- Strand N: *The God of Augustine*. Magistergradsavhandling, Universitetet i Oslo, 1998
- Swinburne: *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004
- Taliaferro C: *Contemporary Philosophy of Religion*. Malden Mass.: Blackwell, 1998
- Tanner, N (red): *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol I & II. London & Washington DC: Sheed & Ward Limited and Georgetown University Press, 1990
- The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>
- Trigg JW: *Origen*, London, New York: Routledge, 1998
- Waismann F: Verifiability Aristotelian –Society 1945:suppl 19:119-150
- Waismann F: Analytic- synthetic. Part IV Analysis 1951:11:115-123
- Wigen T: *Religionsfilosofi. En bok om tro og fornuft og livets mening*. Oslo: Luther, 1993
- Wittgenstein L: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1966
- Wittgenstein L: *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969
- Wittgenstein L: *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1997
- Wittgenstein L: "Philosophy" i *Philosophical Occasions 1912-1951*, in James Klagge og Alfred Nordmann (eds), pp 158-199. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- Wittgenstein L: *Philosophical remarks*. Oxford: Blackwell, 1990
- Wittgenstein L: *Remarks on Frazer's Golden Bough* Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press, 1979
- Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus* London, New York: Routledge 2000
- Wittgenstein L. (edited by GEM Anscombe and GH von Wright) *Zettel*, Oxford: Blackwell, 1981

SAMMENDRAG

Wittgenstein og religiøse proposisjoners nødvendighet.

En studie av forholdet mellom språk, nødvendighet og virkelighet med utgangspunkt i wittgensteiniansk religionsfilosofi.

Andreas Johan Saugstad

Masteroppgave ved Filosofisk Institutt, Universitetet i Oslo 2007

Denne oppgaven handler om Ludwig Wittgensteins forhold til religion og består av tre deler. Den første er en eksposisjon av Wittgensteins tanker om religion (med særlig henblikk på religiøs nødvendighet). Den andre delen er en kritikk av Wittgensteins tanker om religion og i siste del har jeg prøvet å lage en alternativ modell til Wittgensteins tanker.

Wittgenstein utviklet i sin senfilosofi et bestemt syn på religion. Dette synet var preget av hans tanker om språkspill og livsform. Hans tanker om religion er intimt knyttet til hans vekt på praksis, og religionsfilosofisk fremstår han som en anti-realist, non-kognitivist og med et non-referensialistisk syn på religiøst språk. Wittgenstein hevdet altså at religiøse proposisjoner ikke er empiriske slik som vitenskapelige testbare setninger er det, og han vektla handling fremfor den systematisk-teologiske kontemplative forståelse av religion.

Jeg mener imidlertid å ha vist at det er svakheter ved Wittgensteins synspunkter. For det første synes Wittgensteins avvisning av at religiøse doktrinale setninger kan være beskrivende eller er intendert som beskrivende setninger, å være problematisk. I kapittelet om dagligspråkets religiøse fenomenologi, prøver jeg å vise at det virker som om Wittgensteins syn her går imot den måten religiøse språkbrukere gjennom den kristne tradisjonen selv har oppfattet språket. Wittgenstein, som hevdet at filosofien skulle drive med begrepterapi pga vår menneskelige hang til begrepsforvirring, synes altså selv i dette tilfellet å ha laget en begrepsforvirring.

Det er altså grunner til å stille spørsmålstegn ved det bildet Wittgenstein tegner av religion og religiøst språk. Det betyr ikke at vekten på praksis er irrelevant. Trolig kan

bildet av religion nyanseres, og flere sider av religion og religiøst språk kan belyses. Hva som imidlertid synes å være klart, er at Wittgenstein gikk alt for langt i sin fideisme, og at hans non-referensialisme absolutt ikke er helt immun mot kritikk. Jeg mener derfor at *den kristne tradisjonen bør kunne stå som et korrektiv til den wittgensteinianske religionsfilosofien som finnes i dag*. Fra kristent hold kan det synet på religiøst språk som er diskutert i denne oppgaven betegnes som en form for vranglære. Religionens kognitive komponenter og det referensialistiske elementet ved religiøst språk er verdt å merke seg for den som ønsker å vurdere Wittgensteins tanker om religion, språk og praksis.

Avslutningsvis har jeg forsøkt å peke på en alternativ modell. I mine avsluttende refleksjoner har jeg prøvet å anvende tanken om en *a posteriori* nødvendig sannhet i religionsfilosofi.